

جَنید بغداد

سوانح
نظریات
رسائل

ڈاکٹر علی حسن عبد الفتار

صدر شعبہ دینیات، جامعۃ الازہر، قاہرہ

ترجمہ: محمد کاظم

مکتبہ جدید ○ لاہور

جلد حقوق محفوظ

بار اول ۱۹۶۷ء

پرنٹروپیش:

رشید احمد گردی

مکتبہ جدید پریس لاہور

شعیب محمود کے نام

اُن دُور کی یاد میں

جو

اُس نے ہمارے درمیان گزارے تھے

محمد کاظم

ایک عارف صحیح معنوں میں عارف نہیں ہو سکتا
جب تک وہ اس سر زمین کے مانند نہ ہو
جس پر نیک و بد سبھی چلتے ہیں۔

جنیدؒ

ترتیب

پیش لفظ . مرقبم

تہذیب

بغداد تیسری صدی ہجری میں

ماخذ کا جائزہ

حصہ اول

حالات زندگی - شخصیت اور تصانیف

باب اول - ابتدائی زندگی اور تعلیم،

باب ۲ - تصرف مجید کے ماخذ،

باب ۳ - بغداد کا مدرسہ تصرف،

باب ۴ - شخصیت مجید،

باب ۵ - تصانیف،

حصہ دوم

نظریات

تہذیب

باب ۶ - عقیدہ توحید

باب ۷ - نظریۂ عیشاق،

باب ۸ - نظریۂ فنا،

باب ۹ - نظریۂ بحالی ہوش و صحت،

باب ۱۰ - معرفتِ الہی،

باب ۱۱ - جنید اور فلاطینوس

کتابیات،

حصہ سوم
رسائل جنید

رسائل جنید (ترجمہ)

پیش لفظ

اسلامی تصوف کی تاریخ میں بغداد کا مدرسہ تصوف، جو تیسری صدی ہجری کی زوال پذیر عباسی حکومت کے پائے تخت میں اپنے شباب پر تھا، ایک نہایت اہم دور کی نمائندگی کرتا ہے۔ اور اس دور کے کئی شخصین پر جو شخصیت ایک تدریسی جلال و وقار کے ساتھ ممکن نظر آتی ہے وہ حضرت جنید علیہ الرحمۃ کی ہے، جو اس کتاب کا موضوع ہے۔

یہ کتاب حضرت جنید کا محض سوانحی تذکرہ نہیں ہے، نہ یہ ان کے روحانی کمالات اور خوارقِ عادات کی اس طرح کی حکایت سرائی ہے جو صوفیہ اور بزرگان کے تذکروں میں عموماً دیکھنے میں آتی ہے۔ یہ کتاب حضرت جنید کی شخصیت پر ایک متین، عالمانہ اور بصیرت افروز بحث ہے، جس میں ان کی شخصیت کے تین پہلو ابہام کی دھند سے نکل کر علم و تحقیق کی روشنی میں آ جاتے ہیں۔

ایک۔ ان کی زندگی کے وہ واقعات اور حالات جن میں ان کی ابتدائی تربیت اور تعلیم، اور ان کے اساتذہ اور ہم نشینوں کے حلقے کی ایک مخصوص فضا کی واضح عکاسیاں دکھائی دیتی ہیں۔

دوسرے۔ ان کی صوفیانہ فکر، اور سلوک کی کیفیتوں کے بارے میں ان کے نظریات، جو ان کے متفرق اقوال، اور خصوصاً ان کے صوفیانہ رنگ میں یکے ہوتے

مکاتیب سے مرتب ہوتے ہیں۔

اور تیسرے۔ ان کے مذکورہ بالا مکاتیب کا وہ اصل مجموعہ جو زمانہ قریب میں استنبول کے کتب خانے سے دستیاب ہوا ہے، اور جس میں حضرت جنید کا اشاراتی اسلوب، پند و نصیحت کا منکسر انداز، اور اپنے رفیقوں کے ساتھ ہمدلی اور اخلاص کا جذبہ ————— یہ سب کچھ بغیر کسی واسطہ کے قاری کے سامنے آتا ہے۔ یہ تین پہلو اس کتاب میں تین برابر حصوں کی شکل میں پیش کیے گئے ہیں۔

اسلام میں تصوف کا ارتقاء حالتِ خرم سے چل کر پہلے حالتِ عشق اور پھر حالتِ فنا و اتصال تک کا سفر ہے۔ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے صحابہ کے زمانے میں مذہب ایک میدا سا دوطریق زندگی تھا، جس میں انسانی رویے کی تر میں غریب خدا کا جذبہ ہی سب سے قوی تر تھا۔ اور قرآن حکیم میں خدا کا تصور زیادہ ایک ایسی غالب اور مقتدر اور باجبروت ہستی کی صورت میں پیش کیا گیا تھا جس کے سامنے انسان بالکل عاجز اور درماندہ ہے، اور اس کی نجات کی صورتِ حیرت یہی ہے کہ وہ اپنی زندگی میں خدا کے خوف کو سب چیزوں پر مقدم رکھے بعض اہلک صہابہ کے حالات اور اقوال یہ ظاہر کرتے ہیں کہ ان کے اندر خوفِ خدا روح کی طرح جاری و ساری تھا جبکہ صحابی تیم الداری کے متعلق روایت ہے کہ ایک مرتبہ وہ تمام رات قرآن کی صرف یہی آیت بار بار پڑھتے رہے یہاں تک کہ دن ہو گیا، کیا وہ لوگ جنہوں نے بُرائیوں کا ارتکاب کیا یہ گمان کرتے ہیں کہ ہم انہیں ان لوگوں کے برابر سمجھیں گے جو ایمان لائے اور جنہوں نے نیک کام کیے۔ کیا ان

دولوں کی زندگی اور موت برابر ہو سکتی ہے یا کیسا بڑا اندازہ یہ لوگ قائم کرتے ہیں! (الجبائیر، ایک دوسرے صحابی ابوالفضلؓ دہا کہتے تھے: "اگر تم لوگوں کو یہ معلوم ہو جائے کہ موت کے بعد تمہارا کس چیز سے سامنا ہوگا تو تم اس زندگی میں نہ کچھ کھاؤ، نہ پیو۔ اُسے کاش کہ میں ایک درخت ہوتا جسے کٹ ڈالا جاتا ہے اور وہ موشیوں کا چارہ بن جاتا ہے؟" — رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی فقیرانہ زندگی اور کثرتِ قیام و سحر، اور صحابہ کرام کا یہ رویہ خدا خوفی و پارسائی، نیز وہ حدیثِ قدسی کہ تم نماز اس طرح پڑھو جیسے تم خدا کو اپنے سامنے دیکھ رہے ہو، اور اگر یہ نہ ہو سکے، تو جیسے وہ تمہیں دیکھ رہا ہے — یہ ایسے امور تھے جنہوں نے آگے چل کر اسلامی تصوف کے لیے بنیاد فراہم کی۔

پہلی صدی ہجری کے ختم ہوتے ہوئے لوگوں کی زندگیوں میں کافی تغیر واقع ہو چکا تھا۔ مسلمانوں کی باہمی نزاع و پیکار، نیز فتوحات کی وسعت، اور دولت کی ریل پیل نے اخلاق اور اعمالِ دولوں کو متاثر کر دیا تھا۔ عبادات اور شہادتِ قربانی تھے ابھی زندہ گیوں پر ان کا اثر برائے نام تھا۔ ان حالات میں زاہدانہ متقی لوگوں کا ایک ایسا طبقہ وجود میں آیا جس نے دنیوی زندگی کے اس غفلت اور شور و شر سے اپنا دامن چھڑک کر خدا کی عبادت ہی میں اپنے لیے پناہ ڈھونڈی، اور خوفِ خدا کو اپنا شعار بنایا — اس زمانہ کی ایک مشہور شخصیت حضرت حسن بصریؒ تھے، جن کے متعلق کہا جاتا ہے کہ ان پر خوفِ خدا اس قدر مسلط تھا کہ ان کا چہرہ ہر وقت زعفران کی طرح زرد رہتا تھا اور یوں لگتا تھا جیسے روزِ نکاح کی آگ ساری مخلوق میں سے صرف انہی کے لیے پیدا کی گئی ہے۔ یہ حسن بصریؒ ہی تھے جنہوں نے اعضاء و جوارح کی نیکی اور روح و نفس کی

نیکی میں ایک اختیار قائم کیا، اور ایک ایسی انقلاب انگیز بات کہی جس نے آگے جا کر صوفی عقیدے اور فکر کے لیے سند کا کام دیا۔ انہوں نے کہا ”اصل نیکی روح کی نیکی ہے۔ اور سچی نیکی کا ایک دائرہ فانیوں اور روزوں کے ہزار گنا وزن سے بڑھ کر ہے۔ حسن بصری اصطلاحی معنوں میں صوفی نہیں تھے، اس لیے کہ اس وقت تک تصوف کا نام کوئی نہیں جانتا تھا، اور نہ صوفی کی اصطلاح مروج ہوئی تھی۔ لیکن ان کے فخر و زہد، اور ان کے ان رجحانات کے پیش نظر بعد کے صوفیہ نے انہیں اپنے زمرے میں شامل کیا، اور انہیں مسئلہ تصوف کی ابتدائی کڑیوں میں شمار کیا۔

صوفی کی اصطلاح کس طرح اور کن حالات میں رائج ہوئی؟ اس کا جواب اہل علم نے مختلف طریقوں سے دیا ہے:

بعضوں کے نزدیک صوفی، عابد و زاہد لوگوں کے اس گروہ کا نام پڑا جو ریشم و حریر کو چھوڑ کر اس زمانے کا مقبول لباس قضاوت آون و صوف، پہننے پر اکتفا کرتے تھے۔

دوسروں نے کہا کہ صوفی، صفائے نکلا ہے جس کے معنی ہیں دل کی صفائی جب کوئی اپنے دل کا آئینہ صاف کرنے کے لیے ریاضت کرتا ہے تو وہ صوفی کہلاتا ہے۔ کچھ اور لوگوں نے صوفی کا تعلق اصحابِ عقد سے جوڑا۔ اصحابِ عقد عہدِ نبوت میں صحابہ کا وہ گروہ تھا جو دنیا کے شغل سے الگ ہو کر دن اور رات کا زیادہ حصہ عبادت اور ذکر میں بسر کرتے تھے۔

لیکن ان میں کوئی ترجیح بھی ایسی نہیں ہے جس پر کسی مذہبی پیکر کے اقتراض وارو نہ ہو سکتا ہو۔ علامہ شبلی نے اپنی کتاب ”الغزالی میں تصوف“ کے عنوان سے جو بحث

کی ہے، اُس میں وہ اس مسئلے پر پہلے تو اپنی رائے محفوظ رکھتے ہیں، پھر آخر میں جا کر ایک انوکھے انداز سے اس راز پر سے پردہ اٹھاتے ہیں، کہتے ہیں: تصوف کا مقصد اصل میں سین سے تھا اور اس کا مادہ صرف تھا جس کے معنی یونانی زبان میں حکمت کے ہیں۔ دوسری صدی ہجری میں جب یونانی کتابوں کا ترجمہ ہوا تو یہ فقط عربی زبان میں آیا۔ اور چونکہ حضرات صوفیہ میں اشرافی حکماء کا انداز پایا جاتا تھا اس لیے لوگوں نے ان کو سُونی یعنی حکیم کہنا شروع کیا۔ رفتہ رفتہ سُونی سے صوفی ہو گیا۔ کوئی شک نہیں کہ لفظ صوفی کی یہی توجیہ سب سے زیادہ مقول اور قابلِ تسلیم ہے !

تصوف کی ابتدا جس طرح سے بھی ہوئی، اس نے پہلے ایک عقیق اور پھر جوش عقیدت، اور پھر عشق و محبت کا روپ اختیار کیا۔ ایک صوفی کے نزدیک بُرائی سے اجتناب اور نیکی کا ارتکاب اس لیے ضروری نہیں تھا کہ اس کے بدلے میں انسان سے جنت کا وعدہ کیا گیا تھا، بلکہ اس لیے کہ یہ اس عقیق اور راز کی محبت کا ایک ادنیٰ تقاضا تھا جو ایک بندے کو اپنے رب کے ساتھ ہونی چاہیے۔ بندے اور رب کی محبت کے تقاضے ابتدا میں کچھ دُور تک تو شریعت اور تعلیمات دینی کے ساتھ ساتھ چلے، لیکن آگے جا کر یہ ان سے بچھڑ گئے۔ اور عظیم ظاہر اور عظیم باطن کی دُئی کے تصور نے جنم لیا۔ صوفیہ کے نزدیک علم کا ذریعہ نقل و روایت نہیں بلکہ وہ وجدانِ مہر جس کے ذریعے ایک بندے کو براہِ راست "حقیقتِ مطلقہ" کی معرفت حاصل ہوتی ہے۔

بصرے کی ایک دوسری شخصیت رابعہ عدویٰ تھیں جنہوں نے دوسری صدی ہجری کے آخر میں وفات پائی۔ ان کا حال یہ تھا کہ خدا کی محبت ان کے اندر سب دوسری چیزوں پر چھا گئی تھی، اور ان کے وحیاء میں ذاتِ حق تعالیٰ کے سوا کوئی دوسری

چیز سہا ہی نہیں سکتی تھی۔ وہ بیان کرتی ہیں کہ میں نے ایک رات خواب میں رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا، فرمانے لگے: رابعہ کیا تم مجھ سے محبت رکھتی ہو؟ میں نے عرض کیا: اے رسول خدا! کون ہے جو آپ سے محبت نہ رکھے گا۔ لیکن بجز خدا تعالیٰ کی محبت نے مجھے اپنے اندر اتنا جذب کر لیا ہے کہ میرے دل میں نہ کسی دوسرے سے محبت کرنے کی گنجائش باقی رہ گئی ہے، نہ کسی سے نفرت کرنے کی!

تو اس طرح یہ تصوف جو ابتدا میں صرف زہد و فقر کا نام تھا، یعنی اس دنیا کے تعلیقات، دولت اور اقتدار سے کنارہ کش ہو کر توکل و رضا کی زندگی بسر کرنے کا نام، رفتہ رفتہ ایک عمیق اور سرسبز اور مبہم رویے کی صورت اختیار کرتا چلا گیا۔ اور بعد کے زمانہ کے ایک ممتاز صوفی۔ حضرت سہروردیؒ نے اس حقیقت کا اظہار کرتے ہوئے کہا کہ "تصوف نہ محض فقر ہے، نہ محض زہد، بلکہ اس میں فقر و زہد دونوں شامل ہیں اور ان کے سوا کچھ فرید بھی! اس" کچھ فرید" سے آپ جو چیز بھی چاہیں ملو لے سکتے ہیں۔ اس میں وہ سب مقتریں شامل ہیں جو ایک صوفی کو خدا کی جانب سفر کرنے کی راہ میں پیش آتی ہیں۔

اس مختصرے پیش لفظ میں تصوف کے عہد معجزہ ارتقاء کا پورا جائزہ لینے کی گنجائش نہیں ہے۔ اجمالاً یوں سمجھ لیجیے کہ دوسری صدی ہجری میں تصوف غوث کی منزل سے چل کر محبت و عشق کے مقام تک پہنچا تھا۔ تیسری صدی ہجری میں، اور خصوصیت کے ساتھ عباسی عہد خلافت کے اوائل میں جب نقل و ترجمہ کی بدولت اسلامی دنیا میں یونانی علم و فکر کی آمد آمد ہوئی، اور اسلامی فلسفہ و سائنس تشکیل پانے لگا تو اسلامی تصوف نے بھی فکرِ یونان میں اپنے لیے بہت سا مفید مواد پایا۔

بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ اسے پہلی بار اپنے احساسات کی تعبیر کے لیے الفاظ، اور اپنی کیفیات کے بیان کے لیے اصطلاحات ملیں۔ اور وہ محبت و عشق کے مقام سے پہلے کہ اب معرفت کی پُرینچ راہوں میں داخل ہو گیا۔ ایک صوفی کی ریاضت کا مقصود اب یہ قرار پایا کہ وہ حقیقتِ الٰہی کی جستجو میں اس آخری مقام تک پہنچ جائے جس کے بعد وہ کوئی مقام باقی نہیں رہتا، اور جہاں شہرہ و عیان کی منزل آجاتی ہے۔ اس زمانے کے تصوف میں ہمیں صوفیہ کے جن افکار، جن روئے، اور جن اقوال و ملفوظات سے سابقہ پیش آتا ہے، ان میں نوفلاطونی فلسفہ کا اثر تو نمایاں ہے ہی، ان میں اس کے علاوہ ہمیں ہندی ویدانت اور ایرانی تہذیب کے اثرات بھی صاف دکھائی دیتے ہیں۔ اس مرحلے میں گریا تصوف کا رشتہ اسلام کی مروج تعلیمات کے ساتھ رفتہ رفتہ کٹ رہا ہو کر بیرونی تہذیبوں اور ان کے تصورات کے ساتھ جڑ گیا تھا۔ اور معرفت کی راہ پر پہل کر حضرات صوفیہ بالآخر وحدت الوجودیت کی منزل تک آگئے تھے تیسری صدی کے تصوف کے اس ارتقاء کی کیفیت ہمیں اس زمانے کے مشہور صوفیہ کے اقوال میں بخوبی نظر آ سکتی ہے۔ ان میں سے چند اقوال ملاحظہ ہوں :

”خدا کے اولیاء کی تین نشانیاں ہوتی ہیں۔ ان کا خیال خدا کے حضور میں رہتا ہے، ان کا رہن بہن خدا کے ساتھ ہوتا ہے، ان کا سارا کاروبار بھی خدا ہی کے ساتھ ہوتا ہے۔“ (معروف کرخیؒ - ۲۰۱ھ)

”جب عارف کی روحانی آنکھ کھل جاتی ہے تو اس کی جسمانی آنکھ بند ہو جاتی ہے۔ وہ ذاتِ حق کے سوا کسی چیز کو نہیں دیکھ سکتا۔“

(ابو سلیمان دارانیؒ - ۲۱۶ھ)

”خدا کی معرفت وہ سب سے حاصل ہوتی ہے“
 ”وہ جو خدا کی سب سے زیادہ معرفت رکھتا ہے، وہی ہے جو
 اُس میں سب سے زیادہ گم ہے“

(زوامنون مصری ۶۰-۲۴۷ھ)

اس وحدت الوجودیت کا نقطہ عروج حسین بن منصور حلاج (۳۱۰ھ) کے وہ
 اقوال تھے جن میں بعض دوسرے صوفیہ کے نزدیک انہوں نے اُلوہیت مقدسہ کے ماز
 عام لوگوں پر غاش کر دیئے تھے۔ ایک سونی عراقی کہتے ہیں کہ میں ایک دفعہ قرآن حکیم کی
 ایک آیت پڑھ رہا تھا۔ حلاج نے سنا تو بول اٹھے: ”ایسا کلام تو میں بھی بول سکتا ہوں۔
 پھر ایک دفعہ وہ اپنے ایک دوست کو خط لکھنے لگے تو اس کا آغاز اس طرح کیا:
 ”یہ مکتوب ہے الرحمن الرحیم کی طرف سے فلاں اور فلاں کو...؟ جب ان کے اس
 عجیب اور ناقابلِ فہم رویے کی بابت سوال کیا گیا تو انہوں نے جواب دیا کہ یہ وہ چیز
 ہے جسے ہم صوفیہ میں الجمع، یعنی ارادہ خداوندی کے ساتھ اتصالِ کامل کہتے ہیں۔
 اور ان سب کے بڑھ کر اُن کا وہ مشہور قول ہے: انا الحق (میں ہی ذاتِ حق ہوں) جس
 کی پاداش میں انہیں بالآخر ظلیفہ منقند کے عہد میں سولی پر چڑھا دیا گیا۔

ادھر تیسری صدی ہجری کے جن تصوفین کا ذکر ہوا، یہ سب بغداد ہی کے مدرسہ
 تصوف سے تعلق رکھتے تھے۔ اور انہی کے درمیان وہ ہر شہنشاہ متوازن مزاج اور صلح کل
 صوفی شخصیت پیدا ہوئی تھی جس کا نام جنید تھا، اور جنہوں نے اپنے عمل، اپنی تعلیمات
 اور اپنے اقوال و کاتیب میں ایک دفعہ پھر سے عظیم ظاہر اور عظیم باطن (دوسرے لفظوں
 میں شریعت اور طریقت) کو باہم قریب کر کے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی، اور اس

میں اپنی ذات کی حد تک وہ پوری طرح کامیاب ہوئے۔ حضرت جنید کا قصوت میں یہ مقام تھا کہ وہ سری متعلق اور معروت کشتی جیسے اصحاب سلوک کے طینہ تھے، اور بلی اور حلاج جیسے صوفیہ کے استاذ اور دوسری طرت ابن تیمیہ جیسے راسخ الاعتقاد وائمہ شریعت نے ان کے مرتبے کو تسلیم کیا، امدان کا ذکر ہمیشہ اچھے الفاظ میں کیا تھا!

حضرت جنید پر یہ کتاب قاہرہ کی الازہر یونیورسٹی کے صدر شعبہ دینیات ڈاکٹر علی حسن عبدالقادر نے انگریزی میں لکھی، اور انگلستان میں علوم مشرقی کی نادر کتابیں چھاپنے والے ادارہ گنبر میوزیم کے متونیوں نے اسے اپنے روایتی حسن اہتمام کے ساتھ شائع کیا۔ ڈاکٹر علی حسن اپنی تہذیب میں بکھتے ہیں کہ ان کی اس کتاب کا مقصد واصل حضرت جنید کے اس مجموعہ رسائل کو انگریز قارئین کے سامنے لانا ہے جس کا مسودہ قریبی سالوں میں استنبول کے کتب خانے سے دستیاب ہوا ہے۔ چنانچہ اپنی کتاب کے آخر میں انہوں نے ان عربی رسائل کا اصل متن بھی، اور کتاب کے ایک حصے میں ان کا انگریزی میں ترجمہ بھی دے دیا ہے۔ ہم نے اس کتاب کو اردو میں منتقل کرتے ہوئے حضرت جنید کے ان عربی رسائل کا ترجمہ اصل عربی متن سے کیا ہے۔ یہ انگریزی ترجمے کا ترجمہ نہیں ہے اور ہم یہ بات قدر سے اعتقاد کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ اردو ترجمے میں اصل عربی عبارتوں کی پابندی کرنے اور ان کے غشاد و معنی کو جوں کا توں باقی رکھنے میں ہم نے کوئی کسر نہیں اٹھا رکھی۔ یوں یہ امر نکتہ ہوں سے اوچھل نہیں جونا چاہیے کہ حضرت جنید ایک صوفی تھے، ایک ادیب اور افسانہ پرداز نہیں تھے، نہ وہ ایک منطقی اور متفکر تھے۔ ان کے کلام میں اشاریت اور ابہام جگہ جگہ سامنے آئے گا اور ہو سکتا ہے کہیں کہیں ان کی عبارتیں مفہوم و معنی سے بالکل مترا

معلوم ہوں اور اس کی ایک بڑی وجہ یہ بھی ہے کہ صوفیاء تجربے کی نزاکت بسا اوقات بیاں اظہار کی متحمل نہیں ہوتے! جہاں ایسی صورت پیش آئے وہاں صرف ترجمے کو اس شخص کا سبب قرار دینا عجلت پسندی ہوگی۔ مترجم یہ بات یقین کے ساتھ کہہ سکتا ہے کہ ایسے مقامات پر جتنا مفہوم ترجمے میں واضح ہو رہا ہے آنا شاید اصل میں بھی نہ ہوتا ہو، اور نہ ایسے مقامات پر انگریزی ترجمہ قاری کی مدد کو آتا ہے۔

ان تہید کی کلمات کے بعد اب ہم اپنے قاری کے لیے اس دنیا کا دروازہ کھولتے ہیں جس کے افراد ہم عام انسانوں سے بہت مختلف ہیں، جہاں سورج اور فلک کا انداز جدا ہے، جہاں کی تدبیر اپنی ہیں، جہاں انسانی جدوجہد کی غایت ذاتِ الہی کے عرفان کے سوا اور کوئی چیز نہیں جہاں اہل زمین زمین پر رہتے ہوئے بھی اس کرۂ کی مخلوق نہیں گنتے، اور ان کے فکر و تصور کی جولا نگاہ مسات آسمانوں کی وسعتیں ہوتی ہیں۔ یہ تصورات کی دنیا ہے جو ایک عالم دنیا دار انسان کو کسی عجیب اور ناقابلِ یقین لگتی ہے۔ لیکن ہر انسان کی زندگی میں ایسے لمحے ضرور آتے ہیں جب وہ اس دنیا کے تفکرات اور مادی زندگی کے جھمیلوں سے بیزار ہو کر ایک ایسی جگہ پر تعلق کرنا چاہے جہاں اس کی تعلقاتی ہوئی روح کچھ وقت کے لیے راحت اور سکون سے بہکا رہو سکے۔ وہ اس وقت ایک روحانی تجربے سے آشنا ہونا چاہتا ہے، اور یہ تجربہ اپنے ہم نوع انسانوں میں سوائے حضراتِ صوفیہ کے اور کہیں نہیں ملتا۔ ایسے وقت میں حضرت جنید کے، یا کسی بھی اور صوفی کے، یہ مضامین اور تحریروں نہ صرف اس کی سمجھ میں آئے گی ہیں بلکہ یہ بسا اوقات اس کی اپنی وارداتِ قلب کی ایک تعبیر لگتی ہیں!

تہبید

بغداد۔ تیسری صدی عجمی میں

تیسری صدی عجمی (نویں صدی عیسوی) میں شہر بغداد جسے وجود میں آئے
 اُس وقت تک ایک صدی سے تھوڑا ہی زمانہ اوپر گزرا تھا، ارتقاء کے کئی مراحل۔
 اجتماعی، اقتصادی، سیاسی اور روحانی — طے کر چکا تھا۔ اس عرصے میں اس
 اُتم ابلادہ کے بازار فطینی، ایرانی اور ہندوستانی تہذیبوں کے ساتھ بہت سے
 تعلقات، کسی سے کم کسی سے زیادہ قائم ہو چکے تھے۔ اور اس نئی صدی میں ان
 گوناگوں تعلقات کا اثر تہذیب و ثقافت کے ہر شعبے میں نمودار ہونا تھا یہ
 چیز خصوصیت کے ساتھ علمی اور تعلیمی دنیا میں نمایاں نظر آتی تھی۔ یعنی انہیات
 فقہ، لسانیات، ادب اور فلسفے کے میدانوں میں!

اس صدی کے انشاء میں بعض انتہا پسند رجحانات سیاسی تحریکوں کی
 صورت میں نمودار ہوئے۔ علمانیات کے دائرے میں ایسی ہی ہندوب اور اقبالند
 سوسائٹی کو پس منظر میں رکھ کر جس کی دولت و ثروت و درودراز کی تجارت سے حاصل
 ہوتی تھی، ہم ان چھوٹے طبقوں یعنی رنجیوں اور غلامان بصرہ کی سماجی بے بسی کی غارت
 اشارہ کر سکتے ہیں جنہوں نے ۲۶۴ھ میں بغاوت کا علم بلند کیا تھا۔ نیز قرامطی مذہبی

جذید بغداد

اور طبقاتی مساواتی بغاوت کا حوالہ بھی دے سکتے ہیں جو ۲۷۸ھ میں واقع ہوئی۔

مذہب کے دائرے میں ایک جدید تحریک سامنے آئی۔ اور وہ تھی: بغداد کا مدرسہ تصوف! یہ عراقی مدرسہ اپنی ابتدا ہی سے کچھ ایسی خصوصیات کا حامل تھا جو اسے تمام دوسرے صوفیانہ مدارس سے متمیز کرتی تھیں اس مدرسے کے لوگ شفق (یعنی بمریزی)، عبادۃ (خدا تعالیٰ کی حمد و ثنا)، اور سامان (فضاحت و بلاغت) کے کلمات کا استعمال ایک بالکل انوکھے اور غیر مانوس طریقے پر کرتے تھے۔ اُس زمانے کا معاصر ثریحہ پر اس حقیقت کا شاہد ہے کہ بغدادی مدرسہ تصوف کے افکار دوسرے صوفی مدارس سے بہت مختلف تھے۔ اور اس میں خاص طور پر خراسانی مدرسے کے ساتھ ان کے اختلافات کی واضح نشاندہی ملتی ہے، جس کے ساتھ بغداد کا ایک مسلسل ربط اور تبادلاًء فکر و خیال چلا آتا تھا۔

بغداد کو کا یہ صوفی مدرسہ اُن وقتوں میں نہایت اہم قرار دیا جاتا تھا۔ اور نہ صرف معاصر اسلامی افکار پر اس کے اثرات بہت گہرے تھے بلکہ تمام صوفیہ پُر آج کے زمانے تک اس کے اثرات واضح طور پر مرتب ہوتے رہے۔ اس مدرسے نے خدا اور انسان کے بارے میں از سر نو بحث و استفسار کا دروازہ کھولا، ذاتی تجربے کی بہت اہمیت بخائی، اور یوں ہر اس روایتی تصور کی چوئیں ہلا ڈالیں جو اُس وقت تک مسلمہ سمجھا جاتا تھا۔ لیکن روایتی تصورات کو متزلزل کرنے کے ساتھ اس نے اسلامی روایات کو ایک نئی زندگی اور نیا آہنگ بھی عطا کیا اور انہیں عام سطح سے اٹھا کر نئی اخلاقی اور تخیلی بلندیوں پر جا پہنچایا۔ یہ بغدادی مدرسہ تصوف جس نے اخلاقی معیارات اور مسلمانوں کی دینی روح کے باطنی اور اندرونی جذبات کو بلند ترین

رفتوں پر فائز کیا تھا، اس کے بارے میں پوری تحقیق آج تک نہیں ہو پائی قریبی زمانے میں کچھ نئے مواد کے دریافت ہونے پر اس سکول کے بعض ہیولتوں پر نئے تحقیقاتی کام کا راستہ کھل گیا تھا۔ چنانچہ میسنوں، نکلسن، ہارٹین، آدبری اور مارگریٹ سمٹھ جیسے اہل علم نے اس سلسلے میں قابل قدر کارنامہ سرانجام دیا۔

اس مدرسہ تصوف کی ایک اسی زمانے کی اصل دستاویز: ابوالقاسم جنید کی ایک تصنیف اب حال ہی میں سامنے آئی ہے جس کا تاحال مطالعہ نہیں کیا گیا۔ حضرت جنید جیسا کہ ہمیں آگے معلوم ہوگا، تیسری صدی کے نصف آخر میں بغدادی مدرسے کے اشاذ و مرشداور معلم مجتہم قرار پائے۔ آج ہم ان کی شخصیت کا جس قدر زیادہ مطالعہ کرتے ہیں بغداد کے صوفی سکول پر خصوصاً، اور تصوف کی اہم ابتدائی نشوونما پر عموماً اسی قدر زیادہ روشنی پڑتی ہے۔

ماخذ کا جائزہ

حضرت جنید کے سوانح اور ان کی تعلیمات کا مطالعہ بہت آسان ہوتا اگر ان کے دو قریبی شاگردوں کی لکھی ہوئی واصل کتابیں آج دستیاب ہوتیں۔ ان میں سے ایک کتاب ابو سعید ابن العربی کی ”طبقات الشاک“ تھی، اور دوسری محمد جعفر النعمانی کی ”حکایات الاولیاء“!

ابو سعید احمد ابن محمد ابن زیاد ابن بشر ابن العربی بصرے میں پیدا ہوئے، اور بعد ازاں مکہ مکرمہ میں سکونت اختیار کی، جہاں انہوں نے ۹۴ برس کی عمر میں ۳۴۱ھ میں انتقال کیا۔ وہ ایک طرہ مختصہ اور فقیہ تھے،

جنید بغداد

اور دوسری طرف ایک ممتاز صوفی بھی! بغداد میں قیام کے دوران، اور تھے میں سکونت اختیار کرنے سے قبل، وہ بغداد کے صوفیہ کے حلقے میں اکثر آیا جایا کرتے تھے اور حضرت جنید، تلامیسی اور عمر الملکی کے مرید تھے۔ بعد ازاں جب انہوں نے تھے میں سکونت اختیار کی تو وہ شیخ الحوم کے منصب پر فائز ہوئے اور ارض پاک کے ایک سربراہ و رہنما قرار پائے۔ مگر مکرر جو حج و زیارت کا مرکز تھا اور جہاں انہوں نے تیس سال سے زیادہ مسند ارشاد بچائی تھی، وہاں بیٹھ کر ابن العربی نے نہ صرف علم حدیث کی اشاعت کی جس میں انہیں بہرہ وافر حاصل تھا، بلکہ اس کے ساتھ ساتھ انہوں نے صوفیہ کی اُن باطنی تعلیمات اور اُن مخصوص طریقوں کو بھی عام کیا جو انہوں نے مدینہ بغداد سے اپنے ذاتی تجربے کی بدولت سیکھے تھے۔ اس زمانے کے بہت سے شافعیین علم جو تھے میں حج کی غرض سے، خصوصاً افریقہ اور ہسپانیہ سے چل کر آتے تھے وہ سب انہی سے تحصیل علم کرتے، اور بعد کر ان کے تلامذہ کی حیثیت میں ان کی تعلیمات نقل کرتے تھے۔ مثال کے طور پر یہ ایک عام جانی ہوئی بات ہے کہ ہسپانیہ میں قرعہ جنہ کے اندر حدیث کی پہلی کتاب جو پہنچی اور جسے مستند تسلیم کیا گیا وہ ابو داؤد بصری (متوفی ۲۷۵ھ) کی "کتاب السنن" تھی۔ قرعہ جنہ کے اہل علم نے یہ اجماع کتاب ابو سعید ابن العربی کی وساطت سے حاصل کی جو خود ابو داؤد کے شاگرد و رہنما چکے تھے۔ ہسپانیہ اور افریقہ کے اہل علم ابن العربی کی ذاتی تصانیف بھی اپنے ممالک کو واپس لے کر جاتے تھے، اور اغلب یہی ہے کہ دوسری صوفیانہ کتابیں بھی مغرب کی اسلامی دنیا میں کتب کے انہی ابو سعید ابن العربی کے ذریعے پہنچیں۔ اس بنا پر یہ فرض کرنا بے جا نہ ہوگا کہ اعلیٰ مشرق کے جدید صوفیانہ افکار و رواۃ افکار و مغرب

بغداد۔ تیسری صدی ہجری میں

میں اس جلیل القدر شیخ کے توسط سے کئے کی راہ سے ہو کر پہنچے۔ چنانچہ فلسفے کی مشعل پہلے بغداد سے کئے میں آئی اور پھر کئے سے اس نے حجاج کے ساتھ بلاد مغرب کا سفر کیا اور نتیجے کے طور پر وہاں علماء اور اہل تحقیق کے درمیان فکر و نظر کے تمام مسائل پر پر جوش مباحثے ہونے لگے۔

ابوسعید ابن العربی کے احوال سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ حضرت حنفیہ پرست تھے اور ان کی روحانی قیادت کا اعتراف بہت احسانندی کے جذبات کے ساتھ کرتے تھے۔ اپنی کتاب ”طبقات المشائخ“ میں ”بقول کئی“ انھوں نے متعدد صوفیہ کا تذکرہ کرنے کے بعد کہا تھا: ”ان تمام صوفیہ کے آخر میں حضرت حنفیہ آئے، اور اُن کے بعد پھر کوئی ایسا صوفی نہیں ہوا جو ذکر کے قابل ہو۔“ اس اہم کتاب طبقات المشائخ میں سے بہت سے اجزاء، جیسا کہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے، اگلی فصل کی کتابوں میں اقتباسات کی شکل میں محفوظ ہو گئے۔

ابو محمد جعفر ابن نصیر ابن القاسم الخواص البغدادی الخلدی ۲۵۲ھ الخلدی میں پیدا ہوئے اور ۳۴۴ھ میں وفات پائی۔ انھوں نے بھی اپنی زندگی بطور ایک محدث کے شروع کی لیکن بعد میں تصوف کی طرف مائل ہو گئے۔ انھوں نے احادیث کی چھان بین اور انتخاب کرنے کا ہنر سکھایا تھا اور اپنے وقت کے مشہور صوفیہ کے اقوال و حکایات کی جمع و ترتیب میں بھی وہ اسی تفریق و امتیاز کے نکتے کو استعمال میں لاتے تھے کہا کرتے تھے: ”اگر میں صوفیہ کی طرف مائل نہ ہوتا تو تمام دنیا سے احادیث کا ذخیرہ ڈھونڈ ڈھونڈ کر تمھارے سامنے لا دیتا۔“

بغداد میں وہ ایک مبتدی اور نو آموز تھے اور حضرت حنفیہ کے ایک مقرب

جَنید بغداد

اور منظور نظر شاگرد! اپنے استاد کے اس لطفت و کرم کا بدلہ انھوں نے یوں چکایا کہ حضرت جنید کی زندگی کی جو جو تفصیلات بھی انہیں معلوم تھیں وہ انھوں نے مرتب کر دیں، اور آنے والی نسلوں کے لیے اپنے مُرشد کے اقوال محفوظ کر دیئے۔ انھوں نے یہ کام مرتبی حدی سے سراسر انجام دیا کہ انھوں نے جنید کی تصنیف نہ صرف جنید کے بارے میں بلکہ ان کے استاد متقی، اور پھر متقی کے استاد کرخی کے بارے میں بھی ایک اہم ماخذ کا کام دیتی ہے۔

ان کی تصنیف حکایات الاولیاء بغداد میں مشہور تھی۔ اور سب اسے ایک ممتاز اور قابل ذکر کتاب قرار دیتے تھے۔ اس زمانے میں اہل بغداد کا یہ مقولہ مشہور تھا: دنیا میں عجائبات تین ہیں: شبلی کے اشارات، المزمش کے نکات اور جعفر انھوں نے حکایات ہے۔

یہ دو غیر معمولی کتابیں: ابو سعید ابن العربی کی ”طبقات الشیخ“ اور جعفر انھوں نے ”حکایات الاولیاء“ بہت قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھی جاتی تھیں اور بہت سی نسلوں تک ان کا مطالعہ کیا جاتا رہا۔ بد قسمتی سے یہ دونوں کتابیں اب ناپید ہیں۔ لیکن جب ہم اُس زمانے کا اور اس کے بعد کا دوسرا عربی تریخ پڑھتے ہیں تو ہمیں ان دو کتابوں سے اقتباسات برابر جگہ جگہ دکھائی دیتے ہیں۔ یہی دو کتابیں وہ اصل ماخذ و منبع ہیں جن سے بعد کے مصنفین نے بالواسطہ یا بلاواسطہ استفادہ کیا۔ اُس دور کے عظیم صوفیہ کے اپنے زمانے کے متعلق، اور پھر ابتدائی اور نہایت نازک مراحل میں صوفیائے تعلیمات کے ارتقاء میں ان کی انفرادی اور عظیمہ و عظیمہ خدمات کے متعلق آج بھی جس قدر معلومات ماسل ہیں وہ سب

اپنی کتابوں کی مرہونِ محنت ہیں۔

ابن العربی اور الخلدی اپنے وقت میں بطور محدث بھی سُند مانے جلتے تھے۔
 یہی وجہ ہے کہ ان کی یہ سند صرف حدیث ہی میں نہیں، بلکہ تاریخ تصوف پر ان کی تصانیف
 کے معاملے میں بھی تسلیم کی گئی۔ ہمارے یے بھی ان کی سند تسلیم کیے بغیر کوئی چارہ نہیں۔
 ان کی کتابوں سے اس امر کی بخوبی وضاحت ہوتی ہے کہ یہ دونوں شیوخ جب
 حضرت مجتہد کے پاس آئے تو اس سے پہلے وہ مدرسہ حدیث کی پابندیوں اور محدثوں
 کے عادی ہو چکے تھے۔ مجتہد کے پاس وہ روحانی تعلیم کے لیے آئے اور ان کی تعلیمات
 حاصل کر کے اپنے مُرشد کے ذہنی ریاض کی چٹائی اور خلوص کے قاب میں پوری طرح
 ڈھل گئے اور ان کے روحانی زادِ نظر کو انہوں نے تمام وکال اپنا لیا۔ ان کی تصانیف
 کے ایسے حوالے جو آج ہیں دوسری کتابوں میں دستیاب ہوتے ہیں ہماری اس
 کتاب میں سند تسلیم کئے گئے ہیں۔

ابونصر عبداللہ ابن علی الشرح الطوی کتاب الطلغ فی التصوف کے
 الشرحِ اصح مصنف جنہوں نے ۳۷۸ھ میں وفات پائی، جعفر الخلدی کے شاگرد
 تھے۔ کتاب الطلغ سے جس پتہ پتا ہے کہ اس کے مصنف نے حضرت مجتہد کے متعلق
 بہت سے واقعات ایسے بیان کیے ہیں جن کا ماخذ الخلدی کی زبانی بتائی ہوئی حکایتیں
 بھی ہیں، اور الخلدی کی کتابیں بھی جن کا وہ مطالعہ کیا کرتے تھے۔ چنانچہ ایک موقع
 پر وہ الخلدی کے ساتھ اپنے تعلق کا بیان ان الفاظ میں کرتے ہیں: "میں جن دنوں
 جعفر الخلدی کے زیرِ تعلیم تھا انہوں نے مجھے ایک دن بتایا کہ انہوں نے حضرت مجتہد
 کو یہ کہتے سنا تھا کہ... یہ خوش قسمتی سے یہ اہم کتاب حواشی زمانہ کی دستبرد

جنید بغداد

سے محفوظ رہ گئی ہے اور اس کی اشاعت کے لیے جم نکلسن (۱۹۱۳ء) اور آربری (۱۹۲۷ء) کے ممنون ہیں جنہوں نے ایک اہم نو دریافت جزو کا اضافہ کر کے اس کتاب کو مکمل کیا۔ سراج نے اپنی ”کتاب التبع“ میں حضرت جنید کی تعلیمات کا ایک مکمل اور مستند خاکہ پیش کیا ہے، ان کے بہت سے حکیمانہ نکات نقل کیے ہیں اور معاصر صوفیہ کے ساتھ ان کے تعلق کی کیفیت بیان کی ہے حضرت جنید کے متعلق ہماری ان ساری معلومات کا واحد دستیاب ماخذ یہی کتاب ہے۔ حضرت جنید کے رسائل میں سے بعض زیادہ خصوصی قسم کے اقوال بھی مرث اسی کتاب میں محفوظ ملتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ بعد کے مصنفین ان کے ان اقوال سے استناد کرنے میں کچھ پس و پیش کرتے تھے۔ اس لیے کہ اگرچہ ان کے یہ اقوال ایک غنی و مستور زبان میں تھے تاہم ان کی ایسی توجیہ و تفسیر ہو سکتی تھی جس سے ان مصنفین کے عقائد کی سلامتی پر اعتراض وارد ہو۔ چنانچہ سراج کی یہ کتاب ہمارے اس مطالعے میں سب سے زیادہ اہمیت رکھتی ہے۔

المکی ابو طالب محمد بن علی عطیہ المکی، متوفی ۲۸۶ھ، مصنف کتاب ”قوت القلوب فی معاملات المحبوب“ ابو سعید ابن العربی کے شاگرد تھے۔ ایران میں ایک مقام جبال کے رہنے والے تھے۔ پرورش کتھے میں ہوئی جہاں سے وہ بغداد آئے اور سراج سے تعلیم حاصل کی۔ بعد ازاں بصرے کا قصد کیا جہاں وہ تاخیر سے پہنچنے کے سبب ابو الحسن ابن سلیم البصری کو فقید حیات نہ پاسکے۔ لیکن وہاں پہنچ کر انہوں نے ان کی تعلیمات ان کی کتابوں اور شاگردوں سے حاصل کیں اپنی کتاب ”قوت القلوب“ میں المکی حضرت جنید کے متعلق کافی مواد اپنے استاد ابو سعید

ابن العربی سے اخذ کرتے ہیں۔

ایک صدی بعد سنی متورخ خلیب ابن المکی کے متعلق کہتے ہیں کہ وہ خدا کے متعلق اتنی اچھی ہوئی اور ناقابل فہم باتیں بیان کرتے تھے کہ ان کی تعلیمات بدعت قرار دی گئیں اور ان کے مواعظ سے عوام کئی کڑے لگے لیکن آج جب ہم "قوت القلوب" کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہم اکی کے روحانی تاثیر رکھنے والے صوفیانہ تجربے کے پسے اظہار کو دیکھ کر ان کی طرف اپنے آپ کچھ بچے جاتے ہیں اور اپنے سامنے صوفیانہ اظہارِ مدعا کے باب میں بہترین تصنیف موجود پاتے ہیں جو بیک وقت سادہ بھی ہے اور پُر انداز بھی، اعلیٰ بھی ہے اور محسوسات سے متعلق بھی، روحانی بھی ہے اور روحانی تاثیر پیدا کرنے والی بھی؛ بطور ایک انسانی دستاویز کے یہ کتاب لازماً عربی لٹریچر کی ایک بیش بہا شہکار کی حیثیت سے باقی رہے گی لیکن اس کے ساتھ یہ بھی ہے کہ روحانی مطالب کے متعلق عظیم تصنیفات اپنے پُر جاننے والوں سے بہت بڑے تغاضے بھی کرتی ہیں۔ مسلمان مفکروں کی بعد کی نسلوں پر "قوت القلوب" کا اثر ان کی اعلیٰ تہوں اور قابلیتوں کی نسبت سے واقع ہوتا ہے۔ چنانچہ امام غزالی نے جو اسلامی فکر کے مسئلہ رہنما اور نمائندے مانے جاتے ہیں، المکی کی تعلیمات کو اس قدر مکمل طور پر تسلیم کیا کہ ان کی مشہور تصنیف "احیاء علوم الدین" بجا طور پر المکی کی "قوت القلوب" کا ایک مفصل اور عام فہم ایڈیشن قرار دی جاسکتی ہے۔ ہمارے اس مطالعے میں "قوت القلوب" کی اہمیت ان تفصیلات کے معاملے میں اتنی نہیں ہے جو شاؤ وناوہی دستیاب ہوتی ہیں جتنی اس معاملے میں ہے کہ وہ روحانی فضا جو یہ کتاب اس قدر کامیابی سے قائم کرتی ہے وہ وہی فضا ہے جس میں حضرت جنید امدان کے مدرسہ نقشبوت

کو قبول عام حاصل ہوا۔

الحق کے ہم عصر ابو بکر محمد بن اسحاق الکلاباذی قدیم تصوف پر ایک الکلاباذی اور اہم سند ہیں۔ ہمیں ان کے متعلق اس سے زیادہ کچھ معلوم نہیں کہ وہ ایک حنفی عالم فقہ تھے اور بخارا میں ۲۸۸ھ میں وفات پائی۔ ان کی تصنیف ”کتاب التفرقت لمذہب التصوف“ لمذہب تصوف کا تعارف ہے جسے حال ہی میں پروفیسر آربری نے ترجمہ کر کے مرتب کیا ہے صوفیہ کے ان نظریات و اعمال سے بحث کرتی ہے جو انہیں معلوم تھے۔ یہ اس لحاظ سے اہم ہے کہ اسلام کے مسئلہ عقائد اور صوفیانہ رویے کے درمیان جو اختلافات اس زمانے میں سمجھے جاتے تھے یہ ان کے رفع کرنے کی ایک ایسی قدیم ترین کوشش ہے جو آج تک محفوظ پل آتی ہے۔ چنانچہ کلاباذی کی یہ کتاب اس زمانے کے صوفی نظریات کا ایک ماخذ صوفی رویے کے جواز کے حق میں پہلی آواز اور ایک بے دریغ غیر جانبداری پر مشتمل تصنیف ہے۔ اس لیے کہ کلاباذی ایک کٹر شیعہ تھے۔

کلاباذی کی ”کتاب التفرقت لمذہب التصوف“ نے تمام اسلامی دنیا میں فی الفور قبول عام حاصل کر لیا اور بطور ایک مستند تصنیف کے تسلیم کی گئی۔ ہم خصوصیت کے ساتھ عرض نصیب ہیں کہ ہمارے سامنے کتاب کے اسی زمانے کے ترجمے اور شرح کا ایک مطبوعہ ایڈیشن ہے۔ یہ ترجمہ اور شرح کہ فارسی زبان میں ابو ابراہیم ابن اسماعیل ابن محمد ابن عبد اللہ المستمل البخاری نے کی تھی:

کلاباذی کے مترجم اور شارح المستمل جنہوں نے ۴۲۴ھ میں انتقال کیا، اور جو اپنے مشغلے کے اعتبار سے عالم دنیا تھے اور اسی شہر کے باشندے

تھے جہاں کے کلابازی تھے۔ بہت ممکن ہے کہ یہ مورخ اذکر کے تلامذہ میں سے ہوں یا وہ
 ہمارا یہ استنباط کوئی زیادہ بعید از قیاس نہیں ہے کیونکہ وہ کلابازی کی تعلیمات پر اپنی
 شرح بلا کسی واسطہ کے، یا زیادہ سے زیادہ ایک واسطہ سے دیتے ہیں۔ تاہم مستمل اپنی
 تفسیر و شرح میں کلابازی کی کسی احتیاط اور مصلحت اندیشی سامنے نہیں رکھتے۔ حضرت
 بنفید اور علاج جیسے مختلف خیال صوفیہ کے زیادہ ترقی یافتہ خیالات کے متعلق ان کا
 یہاں معلومات کا ایک بہت بڑا ذخیرہ تھا ہے ہیں انوس ہے کہ ہم اس کتاب میں
 مستمل کو صرف خاص خاص مواقع پر بطور حوالہ کے استعمال کر سکے ہیں۔ ہمیں امید ہے
 کہ ہمارے بعد آنے والے اہل تحقیق میں سے کوئی صاحب اس کتاب کا گہرا مطالعہ
 کریں گے جو ہمارے نزدیک قدیم صوفیانہ اشاراتی مدرسے کی تاریخ اور ارتقاء کے
 بارے میں ایک اول درجہ کا ماحضہ ہے۔

ابو عبد الرحمن محمد ابن الحسین ابن موی علی انبیا بوری (ولادت تقریباً
 الشکلی ۳۳۰ھ، وفات ۴۱۲ھ) نے تصوف کے موضوعات پر بہت کچھ
 لکھا۔ ان کی تصنیف "طبقات الصوفیہ" جس کا ایک قطعی نسخہ برٹش میوزیم میں موجود
 ہے، ایک متبول عام کتاب تھی جس نے معلوم ہوتا ہے کہ قدیم صوفیہ کے متعلق اکثر بعد
 کے لکھنے والوں کے لیے ماحضہ کا کام دیا۔ غلبہ الانساری البراوی (متوفی ۴۸۱ھ، صوفیہ
 کی حیات پر تقریر کیا کرتے تھے جس میں وہ طبقات الصوفیہ کو بطور اصل کے
 استعمال کرتے اور اس پر اپنے خیالات اور آراء کا اضافہ کرتے جاتے۔ ان کے
 ایک مُرید نے ان کی یہ تقریریں ہرات کی مقامی زبان میں، قلبیہ کر لیں، اور یہی نسخہ
 تھا جسے سامنے رکھ کر جامی نے اپنی مشہور کتاب "فتحات الاسرار" (حیات اولیاء)

تصنیف کی اور اسی نسخے سے الفربھی نے بھی اپنی "تاریخ اسلام" میں استفادہ کیا۔ ہمارے یہ نسخہ حضرت جنید اور ان کے معاصر صوفیہ کے متعلق بہت سے حکایاتی مواد کا ذخیرہ ہیں اگرچہ ان کی کتاب "طبقات" میں ہمارے یہ نسخہ جنید کے حکیمانہ نکات کا کافی ذخیرہ موجود ہے، ہم نسخے کے اس سے بھی زیادہ مستوفی احسان ان کی کتاب "حقائق التفسیر" کی وجہ سے ہیں جس میں انھوں نے حضرت جنید کی نظریاتی تعلیمات کے حوالے دیئے ہیں اور جو قدیم تصوف کے بارے میں ایک اہم ماخذ ہے۔ دارالکتب قاہرہ میں اس کا صرف ایک قلمی نسخہ موجود ہے۔ نسخے کی اس کتاب میں ہم محض حضرت جنید کے قدموں ہی میں نہیں بیٹھے رہتے بلکہ اس کے علاوہ بھی بہت کچھ سیکھتے ہیں۔ یہاں ہم حضرت جنید کی عمیت، روحانیت اور تعلیم ان کے معاصر صوفیہ کے مقابلے میں، ایک ترتیب کے ساتھ پہلو پہلو کی ہوئی دیکھتے ہیں۔ اور ہمیں اس خاکے میں ان کی اپنی عینہ خصوصیت اور اہمیت ناقابل تردید طور پر نمایاں اور متاثر نظر آتی ہے۔

حافظ ابو نعیم احمد ابن عبداللہ الاصفہانی (متوفی ۴۲۰ھ) کی کتاب **ابو نعیم** "حلیۃ الاولیاء و طبقات الاصفیاء" کا حوالہ اوپر آچکا ہے۔ اس قابل تعریف کتاب میں اکثر و بیشتر اصل اور حقیقی صوفیانہ روایات جمع کر کے ہم تک پہنچائی گئی ہیں۔ الاصفہانی نے اپنی کتاب کا مواد ابن العربی، الفلکی، اور تقریباً ایک درجن کے قریب دوسرے مصنفین سے، جن کے نام بھی گنوائے گئے ہیں، اخذ کیا۔ لیکن یہ نام ہمارے یہ نسخہ ہیں اس لیے کہ ان کی تصانیف اب ناپید ہیں۔ ابو نعیم کی یہ کتاب جو حال ہی میں قاہرہ سے طبع ہوئی ہے اور جو قدیم تصوف پر عمر

ہندو۔ تیسری صدی ہجری میں

بڑے کام کا مواد اپنے اندر رکھتی ہے، ہماری اس کتاب میں خصوصیت کے ساتھ حضرت بُنید کے بہت سے رسائل کے یہ واحد ماخذ کے طور پر استعمال کی گئی ہے۔ الحافظ ابوبکر احمد ابن علی الخطیب البغدادی (متوفی ۴۶۳ھ) الخطیب کی ضخیم کتاب ”تاریخ بغداد“ کو ہم نے تاریخی تفصیلات میں بطور ماخذ کے بکثرت استعمال کیا ہے۔ بہت سے ایسے غلا جو دوسرے ماخذ چھو گئے۔ وہ الخطیب نے پُر کر دیئے ہیں اور ہماری تحقیق کی بھول بھلیوں کے بہت سے تاریک گوشوں کو بھی اس نے منور کر دیا ہے۔

ایک ہی صدی دپانچویں ہجری کی دو مشہور تصنیفوں سے قشیری اور ہجویری ہم نے استفادہ کیا ہے۔ ابوالقاسم عبدالکلیم ابن حازن القشیری انیسابوری (متوفی ۴۶۵ھ) کی کتاب ”صالق“ اور ابوالحسن ابی ابن عمر ابن ابی علی الجلابی البجوری (متوفی ۴۷۰ھ) کی کتاب ”کشف المحجوب“ یہ دو کتابیں جو صوفیاء عقائد پر مکمل معلومات مہیا کرتی ہیں، دونوں مقاصد یعنی اصل معلومات کے لیے بھی، اور حضرت بُنید کی استعمال کردہ فنی اصطلاحوں اور دلیلوں کی تشریح کے لیے بھی یہ مسلسل کام میں لائی گئی ہیں۔

اوپر کی اس فہرست میں جن ماخذ کا ذکر ہوا ہے یہ وہ تمام بڑے بڑے ماخذ ہیں جن سے حضرت بُنید کے متعلق اس مطالعے میں استفادہ کیا گیا ہے۔ باقی دوسرے ثانوی قسم کے ماخذ کی فہرست آخر میں ”کتابیات“ کے عنوان کے تحت دی گئی ہے۔

رسائل الجنید: قریبی سالوں میں حضرت بُنید کے رسائل کا ایک مسودہ دستا

ہوا ہے۔ ہماری اس کتاب کا مقصد یہ ہے کہ حضرت جنید کے ان رسائل کے مضامین جیسا کہ وہ اشفیوں کے اس مسودے میں محفوظ ہیں، قارئین کے لیے دستیاب کر دیئے جائیں۔ ہم نے ان کو مرتب کرنے اور ان کا ترجمہ کرنے کا کام اپنے ذمہ لیا۔ ترجمہ کرتے ہوئے مندرجہ بالا آخذ کے حوالے دیئے گئے ہیں۔ رسائل میں جو مواد موجود ہے اس کا موازنہ جب ایسے مواد سے کیا جاتا ہے جو دوسری کتابوں میں ملتا ہے تو تین امور سامنے آتے ہیں: اول یہ کہ ان رسائل کی بدولت حضرت جنید کے عقائد کی تفصیلات بخوبی پُر ہو جاتی ہیں۔ دوسرے یہ کہ حضرت جنید کی پریشانیوں اور خیالات فکر کے ایک غیر معمولی طور پر منتظر اور مستند مرتب کی حیثیت میں ابھی تک تسلیم نہیں کی گئی۔ اور تیسرے یہ کہ حضرت جنید کے ان رسائل میں ان کی خصوصی اور شخصی تعلیمات پائی جاتی ہیں، جو صرف منتخب لوگوں کے لیے ہی مخصوص رکھی گئی تھیں۔

یہ رسائل تیسری صدی ہجری کے ایک سبیل القدر صوفی کی ذاتی تحریریں ہیں جو قدرے عامیانه اور مقامی زبان میں، اور قدرے رفیع و بلند پارہ زبان میں تمام تر ایک گہرے اور رازدارانہ اسلوب میں لکھی ہوئی ہیں لیکن جو تصوف کی ارفع ترین بنیادوں کو جاچھوتی ہیں۔ اور یہ حقیقت ہے کہ پورے عربی شریح میں ان کی نظیر دیکھنے میں نہیں آتی۔ ہمارے لیے یہ ایک بے بہا قدر و قیمت کی حامل ہیں اس لیے کہ ان کی بدولت قدیم اسلامی تصوف کے بحر زخار میں ہمیں کچھ واضح راستوں کی مدد و ہدایت ملتی ہے۔

یہ رسائل حضرت جنید کے نظام انکار پر سے پرہیز اٹھاتے ہیں۔ اپنی ان تحریروں میں جنید اسلامی تصوف کے بنیادی اصول بیان کرتے ہیں اور صوفیانہ

ہندو۔ تیسری صدی ہجری میں

افکار کو باہم ربط دیتے ہوئے ایک ایسی راہ ہموار کرتے ہیں جس پر بعد میں صوفیہ کی بہت سی نسلوں کو چلنا پڑا۔

یہ کہنا بالکل بجا ہو گا کہ جو کچھ امام شافعیؒ نے اپنے ”رسالہ“ میں فقہ اسلامی کے لیے کیا حضرت جنید نے وہی کچھ اپنے ”رسائل“ میں تصوف کے لیے کیا۔ امام شافعیؒ نے اپنے جامع نغمہ دادراک اور اپنی وسیع علیت کی بدولت اسلامی فقہ کے اموروں کی ایک ایسی بنیاد کے رکھائی کہ فقہاء کی آنے والی نسلوں نے ان کی توضیح و تشریح تو بڑی خوشی سے کی، لیکن ان کے اندر نہ تو کوئی اضافہ کر سکے، اور نہ ہی میں کوئی تبدیلی لاسکے۔ بالکل اسی معنی میں حضرت جنید بھی تصوف کے مورث اعلیٰ قرار پاتے ہیں۔

۱۔ ”انجوم الانوار“ (ابو المحاسن) ج ۲، ص ۱۶۹۔ نیز ”رسالہ“ (تفسیری) ص ۱۰۳۔

۲۔ ”رسالہ“ (تفسیری) ص ۸۹۔

۳۔ ”حلیۃ الاولیاء“ (ابو نعیم) ج ۱۰، ص ۳۷۵، نیز ”شذرات“ (ابن العساکر) ص ۲۵۲۔

۴۔ ”فہرست“ (الاشبیل) ص ۲۸۶۔

۵۔ دیکھیے Asin Palacios, Obras Escogidas I: ص ۴۶۔

۶۔ ”قوت القلوب“ (دکنی) ج ۲، ص ۴۱۔

۷۔ دیکھیے ابو سعید ابن العربی کی دوسری تصانیف۔ الاشبیل نے اپنی کتاب ”فہرست“ (مؤلفہ ۱۲۷ھ) میں ان کی متعدد جہ ذیل تصانیف گنوائی ہیں۔

۱۔ کتاب الاختصاص فی ذکر الفقر والغنی

۲۔ کتاب الاخلاص ومعانی علم الباطن

۳۔ کتاب اختصار الطریق

۴۔ کتاب المحیة

۵۔ کتاب الصبر والتصبر

۶۔ کتاب العمر والشباب

۷۔ کتاب معانی الزهد والمقالات فیہ

۸۔ کتاب طبقات المشائخ و"فہرست" ص ۲۸۴

— ابن العساکر ۱۰۳۲ تا ۱۰۹۹ھ نے مندرجہ ذیل کتاب بتائی ہے :

۹۔ کتاب تاریخ البصعہ "شذرات" ص ۲۵۴

— سراج اپنی کتاب النسخ میں ابوسعید کی ایک کتاب کا اقتباس دیتا

ہے جس کا عنوان ہے :

۱۰۔ کتاب الوجد

۱۱۔ رسالۃ فی المواعظ والاموائد وغیر ذلک

۱۲۔ کتاب القبول والمعافاة والمصالحة

ان میں سے نمبر ۷، ۱۱ اور ۱۲ بروکھین C.A.L. میں موجود ہیں۔

ضمیمہ ۱، ص ۲۵۸ ۷۹۔ طبقات الصوفیہ (شکلی) ص ۸۰ الف۔ کتاب النسخ

وسراج، ص ۲۵۱ ۸۰۔ ۸۱۔ ابوہریرہؓ کے متعلق کہتا ہے : اس تصنیف کا مرتب ایک شخص

ہی باقی رہا اور وہ بھی ابن العربیؒ کے مشہور شاگرد خلیل بن سہاک بن اصفہانؒ، چنانچہ یہ خیال کرنا بے جا نہیں کہ
یہ کتاب صوفیہ کا ایک مرتبہ رازقی جیسے ایک سرگرم فیاض انداز میں نقل کرتے تھے اور انہیں اس کو اس مقام پر
بالکل اہم، نہیں کرتے تھے۔

حَقِّقْہٗ اَوَّل

حالاتِ زندگی شخصیت اور تصانیف

باب اول

ابتدائی زندگی اور تعلیم

ابوالقاسم الجعفی ابن محمد ابن الجعفی الخزاز القویری اگرچہ بغداد ہی میں
 خاندان پیدا ہوئے اور وہیں پرورش پائی، لیکن ان کے آبا و اجداد ایرانی ہیں
 صوبہ جبال کے شہر نہاوند کے رہنے والے تھے۔ اور یہ امر بغداد میں ان کے معاصرین
 کو بھی معلوم تھا۔ نہاوند صوبہ جبال کا سب سے قدیم شہر سمجھا جاتا تھا۔ اور لوگوں
 کا خیال تھا کہ وہ طوفان نوح سے بھی پہلے کا تھا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں
 عربوں نے اسے سن ۱۷ اور ۲۱ ہجری کے درمیان عربی فتح کیا تھا اس جہم میں عربوں
 کو ایک ایسے شہر کا سامنا پیش آیا جو بے حد مستحکم اور قلعہ بند ہونے کے ساتھ اپنے
 اندر ایک بہت بڑا خزانہ رکھنے کی شہرت بھی رکھتا تھا۔ بہت عظیم قریانوں کے بعد
 ہی اس شہر کو فتح کیا جاسکا۔ اور فاتحین کو اپنے جرنیل نعیم بن حکرم المزنی کی زندگی اس
 کے حلقے میں دینی پڑی۔ لیکن اس فتح سے عربوں کو فائدہ بھی بہت پہنچا۔ اس لیے کہ
 نہاوند کے ہاتھ میں آجانے کے بعد ملک کے اندرونی مملکت اور اس کے ماوراء کا
 راستہ کھل گیا عربوں کی تاریخ میں شہر نہاوند کے نام کے ساتھ بے مثل شجاعت
 اور عظیم الشان کارناموں اور اموال غنیمت کی یادیں ہمیشہ کے لیے وابستہ ہو گئیں۔

ایرانی مصنفین کے نزدیک ہنہ وند نہ صرف ایک خوبصورت تریں شہر تھا بلکہ ایران کے اندر سرد تریں مقامات میں سے تھا۔ اس شہر کی دولت و ثروت کا دار و مدار ارد گرد کے اضلاع کی زرخیز و شربار زمین پر تھا جسے سبزیاں اور پھل اگانے میں کافی استعمال کیا جاتا تھا۔ ہنہ وند کے باشندے بہت ہوشیار اور زیرک سوداگر تھے۔ اور میسوپوٹیمیا کے ساتھ انہوں نے ایک اچھی خاصی برآمدی تجارت قائم کر لی تھی۔ اصطخری اس شہر کے تذکرہ میں لکھتا ہے: "ہنہ وند ایک پہاڑی پر واقع ہے بکافا مٹی سے تعمیر شدہ ہیں۔ لیکن اس میں بہت سے نفیس باغات اور پھلوں کے درخت ہیں، جو اپنی عمدگی اور فراوانی کے باعث میسوپوٹیمیا کو برآمد کیے جاتے ہیں۔" ابن حوقل کے نزدیک بھی ہنہ وند ایک اہم شہر ہے جس میں بہت تجارت اور عمدہ زرعی زمین پائی جاتی ہے۔

مذکورہ بالا حالات کے پیش نظر یہ بعید نہیں کہ حضرت جنید کے آباؤ اجداد جو ہنہ وند کے باشندے تھے پہلے پہل کسی ضابطہ و حیا کش کو مہستانی نسل سے ہوں اور بعد ازاں مشرق کے دستور کے مطابق، غائبانہ منسلک میسوپوٹیمیا کی برآمدی تجارت میں لگے رہے ہوں۔ اور پھر بعد میں بغداد کے ساتھ تجارتی تعلقات نے اس خاندان کو وہاں منتقل ہو جانے پر آمادہ کیا ہو لیکن یہ ٹھیک طرح معلوم نہیں کہ وہ کب اس اہم اہلاد میں جا کر بسے۔ البتہ خانوادہ مجنید کے قریبی افراد کے کاروبار اور پیشے ہیں ان کے ناموں سے ہی معلوم ہو جاتے ہیں۔ حضرت جنید کے والد تو ازیری کہلاتے تھے جس کے معنی "شیشہ گر" کے ہیں۔ حضرت مجنید خود خزانہ کے نام سے پکارے جاتے تھے جس کے معنی ہیں: خام ریشم کا سوداگر! ان کے

ہاموں سہری کا نام شعلی تھا یعنی سالہ فروش اس طرح حضرت جنید کی تربیت و اگر
کے خاندان میں سوداگری ہی کے مائل میں ہوئی۔ ان کے بچپن کے متعلق سوائے
اس کے بہت کم واقعات معلوم ہیں کہ وہ ابھی لڑکے ہی تھے کہ والد کا سایہ برسر
اُٹھ گیا۔ ان کے ہاموں شعلی تعلیم بیانیے کو اپنے گھر میں لے آئے اور اس کی
پرورش کی۔

تاریخ پیدائش حضرت جنید کی تاریخ پیدائش تو کہیں درج نہیں ہے لیکن
ان کا سال وفات سن ۲۹۶ یا ۲۹۷ یا ۲۹۸ ہجری (۹۰۰ء)

۹۰۰ یا ۹۱۰ عیسوی بتایا جاتا ہے۔ ان میں سے زیادہ تصدیق آخری سال ہی کی
کی جاتی ہے۔ جیسا کہ آگے ذکر ہو گا سوداگری کے شغل کے ساتھ ساتھ حضرت جنید
نے اپنی جوانی کے ایام میں ابوہریرہ سے فقہ اور حدیث کی تعلیم بھی حاصل کی تھی۔ ابوہریرہ کی
وفات ۲۴۰ ہجری میں واقع ہوئی۔ اور بتایا جاتا ہے کہ حضرت جنید جب ان کے یہاں
تعلیم پاتے تھے تو ان کی عمر اس وقت بیس سال تھی۔ تاویب و تربیت کا یہ کورس چونکہ
عموماً تین سال سے پانچ سال کا ہوتا تھا اس لیے حضرت جنید کی زیادہ قریب قیاس
تاریخ پیدائش سن ۲۱۵ ہجری ہی پڑتی ہے۔ تعلیم و تربیت کا یہ کورس مکمل کر لینے کے
بعد جنید نے اپنی توجہ تصوف کی طرف مبذول کی اور حادثہ محاسبی کے سامنے
زانوئے تلمذ کیا۔ محاسبی کی تعلیم کا جیسا فہم و ادراک حضرت جنید نے حاصل کیا
اپنے استاد کی جو عزت و کرم وہ کرتے رہے، اور جن قدر مشکل مضنون و تصون سے
وہ عہدہ برآ ہوئے، ان سب کے پیش نظر یہ فرض کر لینا کوئی زیادہ بعید از عقل
نہیں ہے کہ جب وہ محاسبی کے یہاں آئے تو اس وقت ان کی عمر تیس برس تھی۔

جنید بغداد

اور وہ کوئی دس برس تک ان کے ہاں تعلیم پاتے رہے۔ ان حالات کی بنا پر ہمارا رجحان اس رستے کی طرف ہے کہ حضرت جنید قریب قریب سن ۲۱۰ ہجری میں پیدا ہوئے۔ اس لحاظ سے ان کی عمر انتقال کے وقت تقریباً تیس سال ہوتی ہے۔ اور ہم متناہر مشاہدہ بھی کر سکتے ہیں کہ حضرت جنید کے نبیاں میں لمبی عروں کا ایک مودوثی رجحان موجود تھا۔ ان کے ماموں سُفلی نے جب انتقال کیا تو ان کی عمر بھی نوے سے کچھ اوپر تھی۔

ابتدائی تعلیم فقہ اور حدیث: جیسا کہ اوپر ذکر ہوا حضرت جنید کی تعلیم کی ابتدا ان کے ماموں کے زیر ہدایت فقہ اور حدیث سے ہوئی جنید ذکر کرتے ہیں کہ ایک دن جب وہ اپنے ماموں سری سُفلی سے رخصت ہونے لگے تو انہوں نے دریافت کیا: "جنید! اب کس کی مجلس میں جانے کا ارادہ ہے؟" میں نے جواب دیا: "عارضہ الماسی کی مجلس میں"۔ حضرت سری نے فرمایا: "ہاں جاؤ، اور اس سے تعلیم و تربیت حاصل کرو۔" لیکن اس کی نظری بحث و استدلال اور مفسرہ کے مطالعہ میں اس کی جرح و تروید سے ذرا آگاہ رہنا: "اور جب میں باہر نکلا ہوں" جنید کہتے ہیں تو حضرت سری کو نہیں دیکھتے ہوئے سنا: "خدا کرے تم ایک صوفی محدث بنو،" ذکر ایک محدث صوفی؟ کی اس کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ حضرت سری کا اس سے منشا یہ تھا کہ جنید کی حدیث و سنت کا علم سب سے پہلے حاصل ہونا چاہیے اس کے بعد ہدایت کی ریانت کو کے و دیگر تصوف کے علم میں ترقی کریں اور ایک باضابطہ صوفی بن جائیں۔ لیکن اس کا منکوس عمل کہ علم دین میں پوری طرح مستحکم ہوئے بغیر و تصوف کے مدارج بند نہ کرنے کی کوشش شروع کر دیں بہت خطرناک بات ہے۔ اس بات کی تصدیق میں ہمیں

حضرت جنید کا ایک اور قول ملتا ہے۔ کہتے ہیں: میں نے فقہ کی تعلیم ابو عبید اور ابو ثور جیسے اساتذہ حدیث کے مسک کے مطابق حاصل کی۔ اور بعد ازاں میں نے عمارت الحماسی اور سری بن مغلس جیسے صوفیہ کی صحبت اختیار کی۔ اور یہی چیز میری کامیابی کا راز بنی۔ اس لیے کہ ہمارا علم ہمیشہ قرآن و حدیث کے ضابطہ کے اندر رہنا چاہیے۔ جس شخص نے قرآن حفظ نہیں کیا، اور نہ حدیث باقاعدہ طور پر پڑھی ہے، اور تصوف کا رُخ کرنے سے پہلے فقہ کا علم بھی حاصل نہیں کیا، وہ ایک ایسا شخص ہے جسے پہنائی کرنے کا کوئی حق نہیں ہے؟

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ حضرت جنید نے ابتدا میں اپنے آپ کو مروجہ تعلیم یعنی حدیث و سنت کے لیے ہی وقف کر دیا۔ جس نے ان کو دو طرح سے فائدہ دیا ایک یہ کہ اس سے ان کا ایک خاص اسلوب بیانی پیدا ہوا۔ دوسرے یہ کہ جب وہ صوفی ہو کر تصوف کا درس دینے لگے تو اس تعلیم کی بدولت ان کے افکار و خیالات نے ارتقاء پذیر ہو کر ایک معین صورت اختیار کی۔ ان کی تصوف کی جڑیں مروجہ اور قدیم روایت میں بہت دوند تک پہنچی تھیں۔ اور ان کی تعلیم ایک سنی عالم اور ایک صوفی دونوں کے لیے اس زمانہ میں قابل قبول ہوا کرتی تھی۔ اور آنے والی نسلوں کے لیے بھی یہ ایک قابل تہذیب و ترقی تھی۔

حضرت بختیہ فقہ کی تعلیم بغداد میں اُس وقت کے مسلم اساتذہ سے حاصل کی۔ ابن خلکان نے لکھا ہے: جنید نے فقہ ابو ثور سے پڑھی۔ بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ انھوں نے سیماں الشری سے عقائد اخذ کیے۔ اور قاضی ابن سریج ان کا دوست اور ساتھی تھا۔ ابو ثور ابراہیم بن خالد الکلبی البغدادی، جن کی وفات ۲۴۰ ہجری میں ہوئی، بغداد میں

جنید بغداد

اپنے وقت بہت ممتاز فاضل اور فقیہ تھے۔ ابو ثور نے ابتدا میں عراقی کتب فکر کی پوری شریعت کی۔ یہ کتب فکر حجاز کے محدثین کے کتب فکر سے اس لحاظ سے مختلف تھا کہ اس کا فرائض بھی تحریر میں آیا۔ اکتاد اور یحییٰ بن علی کی قاضی مراثی سے زیادہ آگاہ تھے۔ نیز وہ نئے نئے مسائل لکھتے رہے۔

انہیں جیلہ تحریر میں لاکر اس امر کا زیادہ اظہار کرتے تھے کہ ان کے کتب فکر میں وہ نقطہ نظر کو بہت اہمیت حاصل ہے۔ امام شافعی کے بغداد میں آنے کے بعد ہی ابو ثور نے ان سے متاثر ہو کر عراقی کتب کو خیر باد کہا اور محدثین کا کتب فکر اختیار کیا۔ وہ غالباً حدیث کے اتنے اچھے استاد نہیں تھے جتنے کہ وہ قاضی اور فقیہ تھے۔ ابو حاتم الرازی اپنی کتاب المخرج والتعذیل "رجو محدثین کے حسن و قبح کے بارے میں ہے، میں ان کے متعلق لکھتے ہیں: "وہ ایک ایسے شخص تھے جن کے استنباط کا دارو مدار حدیث سے زیادہ نقطہ پر تھا۔ چنانچہ کسی وقت وہ حتی بجانب ہوتے تھے اور کسی وقت غلط! ان کا مقام کہندہ مشق محدثین کے اندر نہیں رہتا۔"

یہ باور کرنے کے لیے کافی وجہ موجود ہے کہ اگر حضرت جنید صعوت کی طرف متوجہ نہ ہوتے تو وہ ایک اعلیٰ درجہ کے فقیہ ہوتے۔ بسک ان کے مناقب میں بیان کرتے ہیں کہ وہ جب ابو ثور خبیہ ماہرین فنی کے پاس آتے ہیں تو ان کی عمر صرت میں برس تھی۔ تاہم اس طبقے میں ان کے فقہی فیصلوں کو سند حاصل ہوا کرتی تھی یہاں یہ ملحوظ رہنا چاہیے کہ کج کے زمانہ میں بھی بیس سال کی عمر اتنی نتیجہ ناپیدگی حاصل کرنے کے لیے بہت کم قرار دی جاتے گی۔

سوانح نگار حضرت جنید کو "ثوری" کا لقب دیتے ہیں۔ بعضوں کے نزدیک یہ نسبت ان کے استاد ابو ثور کی جانب ہے۔ کچھ دوسرے لوگوں کی رائے میں

اس کا تعلق ابرسیان ٹوہی کے فقہی سکول سے ہے جو اپنے وقت میں کافی مشہور تھا۔ اور جس کا بغداد میں بہت بڑے چایہ پرکھی فسلوں تک اتباع ہوتا رہا۔ ابوالمحسن القعربدی کے نزدیک پہلی رائے صحیح ہے۔ نیز اس امر سے کہ حضرت جنید کی بھی چند ہی احادیث محفوظ ہیں ہم یہ دیکھتے ہیں کہ اس معاملے میں وہ اپنے مرتبی ابو ثور سے بہت مماثلت رکھتے ہیں۔

حضرت جنید کے ایک اور رفیق فقیہ ابن شریح شافعی المذہب تھے۔ کہا جاتا ہے کہ غور و فکر کا دروازہ انہی نے سب سے پہلے کھولا اور لوگوں کو قانون میں منطقی بحث و مناظرہ کا سبق دیا۔ اسی طرح یہ بھی منقول ہے کہ تیسری صدی میں تین شخصیات ہیں اپنے اپنے دائرہ کار میں ممتاز و منفرد تھیں۔ قانون میں ابن شریح۔ انبیاء میں اشعری۔ اور حدیث میں نسائی۔

معلوم ہوتا ہے کہ ابن شریح جنید بغدادی کے گہرے دوست تھے۔ کہتے ہیں کہ ایک دفعہ جب ابن شریح نے کسی حلقے میں ایک نہایت ہی عمدہ تقریر کی، تو حاضرین صنف میں سے کسی نے تعریفی انداز میں سوال کیا: ابن شریح! یہ خیال تم نے کہاں سے اخذ کیا؟ ابن شریح بولے: یہ اُن جملہ نواد میں سے ایک ہے جو مجھے جنید کی صحبتوں میں بیٹھنے سے حاصل ہوئے۔ اسی طرح یہ بھی روایت ہے کہ ابن شریح نے ایک مجلس میں حضرت جنید سے کہا: اے جنید! آج تمہارے بتانے سے پہلے میں فی الواقع نہیں جانتا تھا کہ ان سوالوں کا جواب کیوں کر دیا جاسکتا ہے۔ جنید نے جواب دیا: خدا تعالیٰ نے میرے دل میں یہ بات ڈال دی اور میرے منہ سے یہ الفاظ کہلوا دیئے۔ ایسے کلمات نہ کتابوں سے اخذ کیے جاسکتے ہیں نہ

مطالعہ سے یہ عطیہ خود لوندی ہوتے ہیں۔ ابن سترج نے دریافت کیا: یہ بصیرت تمہیں کیونکر حاصل ہوئی؟ جنید بوسے یہ نتیجہ ہے میرے چالیس سال تک خدا تعالیٰ سے تعلق رکھنے کا۔ جب وہ ان گفتگوؤں کے اندر جس طرح کی بے تکلفی پائی باقی ہے اس سے بآسانی یہ اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ حضرت جنید کے مرتبہ اور ان کی سند کو وقت کے چوٹی کے ائمہ اور اہل فن تسلیم کرتے تھے۔ ابن سترج دمشق ۲۰۶ ہجری نے متعدد کتابیں تصنیف کیں جن میں آج کوئی بھی محفوظ نہیں ہے۔

حضرت جنید کے متکلم نہ ہونے کی نشاندہی ہیں ان کے ماموں حضرت علم کلام سقطی کی اس نصیحت میں ملتی ہے جس کا اوپر ذکر ہوا۔ ابن خلدون بیان کرتے ہیں کہ ایک دن حضرت جنید متکلمین کے ایک گروہ کے پاس سے گزرے جو اپنے انکار و خیالات کا اظہار بڑے فصیح و بلیغ انداز میں کر رہے تھے۔ آپ نے دریافت کیا: یہ کون لوگ ہیں؟ جواب ملا: یہ وہ لوگ ہیں جو اس امر کا ثبوت پیش کرتے ہیں کہ خدا تعالیٰ کے اندر مخلوق کی صفات میں سے کوئی صفت نہیں ہے اور نہ اس کے اندر عیب و نقص کا کوئی شائبہ ہے۔ جنید نے کہا: ایک ایسے نقص کے رد و انکار میں سرکھپا جس کا کوئی امکان ہی نہیں ہے بذاتِ خود نقص عقل کی دلیل ہے۔

جہیں ان متکلمین کے کچھ واقعات معلوم ہیں جنہوں نے حضرت جنید کو دیکھا اور ان کی تصریح کی تھی۔ کہا جاتا ہے کہ ابراہیم اسماعیلی نے، جو ایک نمایاں متکلم تھا، بیان کیا کہ میں نے بغداد میں ایک شیخ کو دیکھا جو جنید کے نام سے پکارے جاتے تھے۔ میری آنکھوں نے اُن کا ٹیل آج تک نہیں دیکھا۔ اہل قلم ان کے یہاں

اسلوبِ اظہار سیکھنے کے لیے آتے۔ غلامِ احمد ان کے پاس ان کے گہرے خیالات سے استفادہ کرنے آتے۔ شعراء کو ان کے یہاں تصورات ملتے تھے۔ علوم و فنیہ کے ماہر ان کے درس کے مضامین سے کسب فیض کرتے۔ اور ان کی گفتگو کی سطح بجا ناظر شعور و ادراک، علمیت اور بلاغت ان سب کی سطح سے بلند ہوتی تھی۔

علامہ انبیا ایک غیر ثقہ حکایت یہ بھی ہے کہ جب ابنِ کُلاب نے تمام دوسرے فرقوں کی تردید میں اپنی کتاب مکمل کر ڈالی تو اس نے دریافت کیا : ”کیا کوئی دوسرا فرقہ ایسا ہے جس کی تردید مجھ سے رہ گئی ہو؟“ لوگوں نے جواب دیا : ”ہاں! صوفیہ کا فرقہ“ اس نے پوچھا : ”ان کا رہنا کون ہے؟“ لوگوں نے کہا : ”جنید بغدادی!“ اس پر ابنِ کُلاب جنید کے پاس گیا اور ان کے عقائد کے بارے میں ان سے کچھ سوالات کیے حضرت جنید نے جواب میں اتنا بتایا : ”ہمارا اصول اور نظریہ دراصل یہ ہے کہ انسانی اور غیر فانی کو اس چیز سے الگ کیا جاتے جس کی تخلیقِ کائنات اور رہائش کے ساتھ تعلق ہے، نیز اپنے مجنوں، بھائیوں، اور وطنوں اور گھروں سے ترکِ تعلق کیا جاتے، اور ماضی اور حال کے خیال کو دل سے نکال دیا جائے“ جب ابنِ کُلاب نے یہ خیالات سنے تو وہ حیران رہ گیا اور کہا : ”یہ ایسی چیز ہے جسے ہم منطقی اصولوں کے تحت زیرِ بحث نہیں لاسکتے۔“ اس کے بعد وہ جنید کے حلقہٴ درس میں شامل ہوا اور ان سے توجید کے بارے میں سوال کیا حضرت جنید نے اسے ایک ایسے انداز میں جواب دیا جس سے حکمت و اسرار کی آگاہی تشریح ہوتی تھی۔ ابنِ کُلاب نے درخواست کی : ”اس جملے کو پھر دہرائیجیے“ لیکن جنید نے ایک اور جملہ کہہ دیا جب ابنِ کُلاب نے اس دوسرے جملے کی بھی تشریح چاہی تو حضرت

جنید ہونے لگا اگر یہ سب کچھ میری اپنی زبان کا بیان ہوتا تو میں تمہیں یہ قلمبند کرا دیتا۔
 ابن کلاب حضرت جنید کے مقام کو پہچان گیا اور ان کی اہامی نمک کی رفعت بڑی
 کا اسے قائل ہونا پڑا۔ لیکن ابن کلاب کی حضرت جنید کے ساتھ براہ راست گفت و
 شنید کے ناقابل اعتبار ہونے کی بابت میں سبکی سے چڑھتا ہے۔ سبکی لکھتا ہے کہ
 نے اس حکایت پر الذہبی کا حاشیہ دیکھا جس میں لکھا تھا کہ یہ غلط ہے، اس لیے کہ
 ابن کلاب امام احمد بن حنبل کا ہم عصر تھا۔ حضرت جنید سے اس کی ملاقات کیونکر
 ہو سکتی تھی؟ الذہبی نے جوابات لکھی ہے وہی انسب معلوم ہوتی ہے اس لیے
 کہ پتا چلتا ہے کہ ابن کلاب کا ۲۴۰ھ کے فوراً بعد ہی انتقال ہو گیا۔ تاہم یہ واقعہ
 اس اعتبار سے بڑی اہمیت کا حامل ہے کہ یہ اس نظریہ کو تقویت دیتا ہے جو
 حضرت جنید کے ایک مستند صاحب ارشاد ہونے، اور متکلمین کے ساتھ ان کی
 رویت کے بارے میں بعد کی نسلوں میں بڑے پیمانہ پر اختیار کیا گیا۔

۱۔ "تاریخ بغداد" (خطیب بغدادی)، ج ۲، ص ۲۴۲

۲۔ "کتاب البلدان" (ابن الفقیہ)، ص ۲۵۸-۱۶۰

۳۔ "معجم البلدان" (ریاضی)، ج ۸، ص ۳۲۹

۴۔ "مسالك الممالک" (راصفی)، ج ۲، ص ۴۹۹-۱۵

۵۔ "المسالك والممالک" (ابن حوقل)، ج ۲، ص ۲۵۸-۱۸۰

۶۔ "تاریخ بغداد" (خطیب)، ج ۲، ص ۲۴۸

۷۔ "مختصر" (ابن الجوزی)، ج ۶، ص ۱۰۵

جذید بغداد

۸. "وفیات الاعیان" (ابن خلکان) ج ۱، ص ۱۴۰، نیز "اسباب"

رصعانی، ص ۶۴

۹. "قوت الطوب" دکتی، ج ۲، ص ۳۵، مقابلہ کے لیے دیکھیے طبقات "مولفہ لکھی"

۱۰. "طبقات" (ربکی)، ج ۲، ص ۳۶

۱۱. "منہاج السنہ" (ابن تیمیہ)، ج ۲، ص ۸۶، نیز "مدارج السالکین" (ابن قیم)،

ج ۱، ص ۱۴۰

۱۲. "وفیات" (ابن خلکان) ج ۱، ص ۱۴۶

۱۳. صغائی، ص ۸۵

۱۴. "طبقات" (ربکی)، ج ۲، ص ۲۸

۱۵. "البدایہ" (ابن کثیر)، ج ۱۱، ص ۱۱۴

۱۶. "النجوم الزاہرہ" ج ۰، ص ۱۶۹

۱۷. "تاریخ بغداد" (خطیب)، ج ۴، ص ۲۴۲

۱۸. "طبقات" (ربکی)، ج ۲، ص ۴۲

۱۹. "طبقات" (ربکی)، ج ۲، ص ۸۴

۲۰. "طبقات" (ربکی)، ج ۲، ص ۸۹

۲۱. "البدایہ والمنہایہ" (ابن کثیر)، ج ۱۱، ص ۱۱۴

۲۲. "رسالہ" (قشیری)، ص ۱۹

۲۳. مقدمہ ابن خلدون، ج ۲، ص ۴۲

۲۴. "تاریخ بغداد" (خطیب)، ج ۴، ص ۲۴۲

۱۲۵. ابو محمد بن خطاب عبداللہ بن سعید القفطان

۱۲۶. "مرآة الجنان" ریاضی، ج ۱۱، ص ۲۳۲

۱۲۷. "طبقات" (سبکی) ج ۲، ص ۵۱

باب ۲

تصوّفِ حنیف کے مآخذ

حضرت حنیف کے اپنے قول کے مطابق صفیہ
حنیف کے اساتذہ تصوف سلوک کے ساتھ ان کا پہلا تعارف ان کے
ماموں متقی کے گھر میں اس زمانہ میں ہوا جبکہ وہ ابھی بچے تھے کہتے ہیں ”میں سات
سال کا تھا، اور اپنے ماموں متقی کے سامنے کھیل رہا تھا۔ ان کے پاس کچھ لوگ
بیٹھے آپس میں ”شکر“ کے بارے میں تبادلہ خیال کر رہے تھے۔ یکایک میرے ماموں
نے مجھ سے مخاطب ہو کر کہا: ”اے بیٹے! اللہ تعالیٰ کے شکر سے کیا مراد ہے؟“
میں نے جواب دیا: ”شکر یہ ہے کہ انسان اس خدا کی نافرمانی نہ کرے، جو اتنے
عطیوں سے اس کو نوازتا ہے؟“ اس پر میرے ماموں بولے ”بہت ممکن ہے کہ
خدا کی طرف سے تمہیں جو عطیہ ملا ہے وہ تمہاری زبان ہی ہو!“ حنیف کہتے ہیں
”اب بھی جب میں اپنے ماموں کی اس بات پر غور کرتا ہوں تو میری آنکھیں پرم
ہو جاتی ہیں“

اوپر گزر چکا ہے کہ سری متقی ایک تاجر تھے اور گرم سالہ وغیرہ
سری متقی کا کاروبار کرتے تھے۔ ایک دن بازار میں آگ لگ گئی اور کانیں

جنید بغداد

جلنے لگیں تو کسی نے دوڑ کر انہیں خبر دی کہ آپ کی دکان بھی جل گئی۔ بڑے اطمینان سے بولے ”تو اچھا ہوا، میں اس کی نگرانی وغیرہ کے جھنجھٹ سے آزاد ہو گیا۔“ بعد ازاں معلوم ہوا کہ اس پاس کی دکانیں جل کر مٹائے ہو گئیں، لیکن اُن کی دکان بچ گئی۔ جب انہیں اس کا علم ہوا تو اپنا تمام مال و متاع غریبوں میں بانٹ خود ہمد تن تصوف میں مشغول ہو گئے۔

سقطی نے اٹھانوے برس کی عمر پائی جنید بتاتے ہیں ”میں نے سقطی سے زیادہ عبادت گزار اور کوئی نہیں دیکھا۔ اپنی تمام اٹھانوے برس کی عمر میں۔ سوائے مرض الموت کے ایام کے۔ وہ گویا یہ جانتے ہی نہیں تھے کہ سونا اور آرام کرنا کیا چیز ہوتی ہے۔“ ان کی وفات ۵۲۲ھ کے لگ بھگ ہوئی۔ اس لحاظ سے ان کی پیدائش ۵۵۱ھ میں ہوئی ہوگی۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ ان کی زندگی خلفائے بنو عباس کے پہلے دور میں بسر ہوئی۔ اور انہوں نے سات آٹھ عباسی خلفاء کا زمانہ پایا۔ اور عراق کے سنہری زمانے میں فکر و فلسفہ کے اندر جو عظیم واقعات رونما ہوئے انہیں چشم خود دیکھا۔ سقطی اپنے زہد و ورع میں مشہور تھے۔ اس باب میں بہت سی حکایتیں بیان ہوئی ہیں۔ کہتے ہیں جب ان کا نام امام احمد بن حنبل کے سامنے لیا گیا تو انہوں نے کہا: ”اچھا وہ بزرگ، جو غفدا کے بارے میں اتنے محتاط اور با اصول بتائے جاتے ہیں۔“ انسلی نے ان کی بابت کہا: ”بعد اویں سری پہلے شخص تھے جنہوں نے تصوف کے ذریعے توحید کا درس عام کیا، اور پہلے پہل حقیقت کا علم لوگوں کو سکھایا۔ وہ اشارات میں بھی اہل بغداد کے رہنا تھے۔“ تیسری بات ہے: ”وہ زہد و ورع، بلند خی فکر اور علم توحید میں مکتا نے روزگار تھے۔“

تصوفِ جُنید کے مآخذ

سقطی کی شہرت ایک طرف تو سربراہِ دعوہ لوگوں، گزشتوں، جنرلوں، اور اس زمانہ کے اہل علم و فضل کے حلقوں میں تھی۔ اور دوسری طرف عوام کے اندر بھی بعد ازاں عام لوگوں سے انہوں نے اپنے آپ کو اوجھل رکھنا شروع کیا۔ اور چند منتخب خواص کے ساتھ ہی وقت بسر کرنے لگے۔ ان کے شاگردوں میں حضرت جنید کے علاوہ النوری، ابن مسروق الطوسی، محمد ابن فضل السقطی، ابراہیم النخعی، اور العباس اشکلی تھے۔

سقطی حضرت جنید کو جو تعلیم دیتے تھے وہ عموماً بحث کی شکل میں ہوا کرتی تھی۔ سقطی ان کے ساتھ کسی مسئلہ پر بحث کرتے، اور پھر جنید سے اسی طرح سوالات کرتے جس طرح سفرِ اطراف اپنے شاگردوں سے سوالات کیا کرتا تھا۔ جنید اس بارے میں کہتے ہیں کہ جب بھی سقطی چاہتے ہیں کہ میں ان کی تعلیم سے کچھ اخذ کروں تو وہ مجھ پر سوالات کرتے ہیں۔ اس طریقہ کی ایک مثال یہیں اس واقعہ میں ملتی ہے جو جنید نے بیان کیا ہے۔ کہتے ہیں: ”سری نے مجھ سے ایک دن محبت کے بارے میں سوال کیا تو میں نے جواب دیا: کچھ لوگ کہتے ہیں کہ محبت جذبہ و احساس کے ایک ہو جانے کا نام ہے۔ بعضوں کے نزدیک محبت نام ہے دوسرے کو اپنی ذات پر ترجیح دینے کا۔ اور کچھ لوگ ایک بالکل الگ چیز بتاتے ہیں۔ اس پر سری نے اپنے بازو کے چڑے کی چٹکی بھری جو ان کی ہڈیوں پر اتنا کسا ہوا اور خشک تھا کہ وہ اسے کھینچ نہ سکے، اور کہنے لگے: خدا کی قسم اگر میں یہ کہوں کہ میرا چڑا خدا تعالیٰ کی محبت میں میری ہڈیوں پر ٹسکھ کر رہ گیا ہے تو یہ غلط بات نہ ہوگی۔“ ایک دوسرے موقع پر جنید کہتے ہیں: ”ایک دن میں حضرت سری کے پاس آیا تو انہیں معمول سے کچھ مختلف پایا۔ میں نے

پوچھا: کیا ماجرا ہے؟ کہنے لگے: ”ایک نوجوان میرے پاس آیا اور توبہ کے متعلق استفسار کرنے لگا۔ میں نے اسے جواب دیا: توبہ کا مطلب یہ نہیں کہ تم اپنے گناہ بھول جاؤ تو نوجوان کہنے لگا: ”لیکن توبہ کے تو معنی ہی یہ ہیں کہ انسان اپنے گناہوں کو بھلا دے“ جنید کہتے ہیں میں نے سری سے کہا: ”جو کچھ اس نوجوان نے کہا وہی میرا خیال بھی ہے“ سری نے دریافت کیا: ”وہ کیسے؟ میں نے کہا: اس لیے کہ جب ایک دفعہ انسان کا تعلق اپنے رب کے ساتھ خراب ہو جاتا ہے اور اس کے بعد اسے وہ مقام بلند پھر سے حاصل ہوتا ہے اور اس کا تعلق خدا سے پھر استوار ہو جاتا ہے، تو اس وقت اپنی پہلی حالت کا خیال دل میں لانا اچھا نہیں“ سری یہ سن کر خاموش ہو گئے۔ سری حضرت جنید کے مرتبہ سے بخوبی اکھاڑ تھے جس کا ثبوت مندرجہ ذیل روایت سے ملتا ہے کہتے ہیں ایک دن حضرت سری سے پوچھا گیا: کیا ایک مرید کا مرتبہ اس کے مرشد روحانی سے بلند ہو سکتا ہے؟ کہنے لگے: ”ہاں! اور اس کا واضح ثبوت بھی موجود ہے، جنید کا مرتبہ مجھ سے بلند ہے۔“ ایک دوسری مثال اس امر کی ہیں اس واقعہ سے ملتی ہے کہ جب سری انتقال کرنے لگے تو جنید نے ان سے کہا: ”اے سری! جب آپ اس دنیا سے چل بیٹے تو آپ کا شیل اس دنیا میں کہیں نظر نہیں آئے گا“ سری نے جواب دیا: ”لیکن وہ تم سا بامروت اور کریم النفس بھی اس دنیا میں کہیں نہیں پائیں گے۔“

جنید بیان کرتے ہیں کہ شروع میں ان کا خیال یہ تھا کہ جب تک سری متعلق زندہ ہیں وہ وعظ وارشاد کی مسند پر نہیں بیٹھیں گے۔ لیکن ایک رات انھیں خواب میں رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت ہوئی تو آنحضرت نے فرمایا: ”اے جنید!

تصویرِ جنید کے مآخذ

لوگوں کو کچھ بتاؤ اس لیے کہ خدا نے تمہاری زبان کو ایک خلق کی نجات کا ذریعہ بنایا ہے۔ جب وہ بیدار ہوئے تو ان کے دل میں یہ گمان گزرا کہ ان کا مرتبہ شاید ان کے ماموں کے مرتبہ سے بلند ہے۔ جیسا کہ رسول خدا نے انہیں وعظ و ارشاد کی فصاحت کی ہے۔ جب دن چڑھا تو سری نے جنید کو ایک قاصد کے ذریعے پیغام بھیجا کہ: "تم سے جب تمہارے مریدوں نے وعظ و نصیحت کرنے کی پُر زور التجا کی تو تم اس وقت بھی نہ مانے، پھر تم نے بغداد کے شیوخ کی سفارش بھی قبول نہ کی، اور نہ میری ذاتی درخواست کو خاطر میں لائے۔ لیکن اب جبکہ تمہیں رسول خدا نے اس کام کا حکم دیا ہے تو خبردار اس سے روگردانی نہ کرنا، بلکہ اس کی تعمیل کرنا۔" جنید کہتے ہیں یہ سُن کر میرے دل میں اپنے اور سری کے مرتبہ کے متعلق جو خیال گزرا تھا وہ بالکل کا فور ہو گیا۔ میں نے محسوس کیا کہ سری تمام حالات میں میرے باطنی اور ظاہری خیالات سے آگاہ رہتے ہیں۔ اور ان کا مرتبہ مجھ سے بلند تر ہے۔ اس لیے کہ ان کو تو میرے باطنی امور کا علم رہتا ہے لیکن مجھے ان کے باطنی مقامات سے آگاہی نہیں ہوتی جنید کہتے ہیں کہ اس واقعہ کے بعد میں ان کے گھر گیا اور ان سے دریافت کیا کہ ان میں میرے اس خواب کا علم کیسے ہو گیا جس میں پیغمبر خدا کو میں نے دیکھا تھا۔ کہنے لگے "میں نے خواب میں خدا تعالیٰ کو دیکھا، فرماتے تھے کہ میں نے اپنے پیغمبر کو بھیجا ہے کہ جنید سے وعظ و ارشاد کی بابت کہئے۔"

حکیم یونان سقراط کی طرح سری سقراط نے بھی اپنی کوئی تحریر کیچھ نہیں چھوڑی ان کے اقوال کا بیشتر حصہ ہیں حضرت جنید کے واسطے سے پہنچا ہے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بعض اوقات جنید نے اپنے ہی مطالب سری کی زبان سے ادا کیے ہوں۔

اس امر کے پیش نظر کہ جنید پر سری کا اثر بہت گہرا تھا یہیں محسوس ہوتا ہے کہ حضرت جنید کے بغیر ہم سری منطقی کی اہمیت کا کوئی اندازہ نہیں کر سکتے۔ سری اور جنید کے باہمی تعلق کی تصویر اگر ہم کھینچنا چاہیں تو ہم انہیں مستقراط اور افلاطون سے تشبیہ دے سکتے ہیں۔ حضرت جنید نے تصوف کا باقاعدہ نظام مرتب کیا اور اسے جبطہ تحریر میں لے آئے۔ منطقی تصوف کے مسائل پر تقریباً افلاطونی مکالمہ کے انداز میں مہارت زبانی اظہار خیال کرتے رہے۔ وہ بحثیں چھیڑتے، سوالات کرتے، اور اپنے حلقہ میں مسائل کا فہم و شعور پیدا کرتے۔ کوئی شک نہیں کہ وہ ایک عملی صوفی تھے!

اس بنا پر ہم منطقی کو تصوف کے بغدادی سکول کا بانی مان سکتے ہیں یہ سکول شام اور خراسان کے معاصر مدہ ہائے تصوف سے کچھ مختلف تھا۔ بغدادی سکول کا اصل موضوع تھا: "توحید" اور اس نے "علم توحید" کو خوب ترقی دی تھی۔ اس سکول کا طرز اختیار اس کے "اشارات" نیز مدارج تصوف اور مقام صوفی کے موضوعات پر اس کی بحثیں تھیں۔ اس سکول کے ممتاز افراد کو اسی لیے "ارباب توحید" کا لقب دیا جاتا ہے۔ اور ان کے نمونے ہیں جنید، النوری اور اشبیلی انہیں دکھائی دیتے ہیں۔ اس سکول کی ایک اور خاص صفت اس وجہ سے ہے کہ اہل عراق یوں بھی اپنی فصاحت و بلاغت میں مشہور تھے۔ اس بارے میں حضرت جنید کا ایک قول ہے کہ: "شام میں بہادری اور اولوالعزمی ہے، عراق میں فصاحت و بلاغت، اور خراسان میں وفادار اخلاص!" کہا جاتا ہے کہ حضرت سری نے اپنے زمانے کے ممتاز محدثین مثلاً الفضیل، بشیم، ابن عیاش، یزید بن یارون، سفیان بن عیینہ، اور دیگر لوگوں سے حدیث سنی نہی جس سے ہیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ انہیں اپنے وقت کی

تصوف مجید کے آئینہ

باتامعہ مدرسہ تربیت کے فوائد حاصل تھے، اور یہ کہ ان کا مرتبہ اس وقت کی تعلیمی دنیا میں کوئی انجانی چیز نہیں تھی۔ اس اعتبار سے ان کے تصوف کی بنیاد مدرسہ تعلیم پر تھی اور قرآن حکیم کی عملی اور درسی تفسیر کی مطابقت میں ہی اس نے نشوونما پائی تھی۔ دراصل تصوف کے اس موضوع کا سرسبتہ اور فلسفیانہ مزاج ہی صرت ایک ایسی چیز تھی جو اسلام میں نئی تھی۔ اس کا نتائج اند کرنے کا طریق نیا نہیں تھا۔

سری ستمی خود ایک عظیم المرتبہ صوفی ابوحنظلہ معروف ابن فیروز معروف الکرخی الکرخی (متوفی ۲۰۰ یا ۲۰۱ ہجری) کے شاگرد تھے۔ کہا کرتے تھے: مجھے جو کچھ حاصل ہوا ہے سب معروف کی صحبت کا فیض ہے۔ معروف ایرانی نژاد تھے۔ ان کے متعلق بتایا جاتا ہے کہ وہ امام علی ابن موسیٰ رضا کے مونی و خاں تھے۔ پچہ غیر مسلم تھے، اور امام موسیٰ رضا کے ہاتھوں پر ہی ایمان لے آئے۔ معروف چونکہ ہارون الرشید کے عہد میں ————— بغداد کے محلہ کرخ میں آقامت رکھتے تھے اس لیے کرخی مشہور ہوئے۔ ابوالمحسن القزربدی کا کہنا ہے کہ ان کے والدین صابی تھے جو واسطہ کے علاقے سے آئے تھے۔ لیکن اللہ ق کے نزدیک وہ عیسائی تھے۔ یہ صابی لوگ جس کا ذکر قرآن حکیم میں بھی آیا ہے ان کا مرکز اصل بصرہ اور واسطہ کے درمیان کا وادئ علاقہ تھا۔ جہاں ان میں سے کچھ بچے کچے لوگ آج بھی پائے جاتے ہیں۔ ان لوگوں کے ہاں چونکہ غسل و وضو کی رسومات بہت جہا کرتی تھیں اس لیے مسلمان انہیں مغسلہ کے نام سے یاد کرتے تھے۔ ان کا پیشہ

Mandaeans

انسانی بتایا جاتا ہے۔ اور عیساکر ان کے نام غناسلی

سے ظاہر ہوتا ہے، وہ ایک بہت ہی قدیم غناسلی Gnostic فرقہ کے

ابن الندیم اپنی کتاب ”فہرست“ میں لکھتا ہے کہ انیوں Manicheans کا بانی مانی اپنے ایام شباب میں مختلفہ قبیلے کا ہی ایک فروختا تھا۔ اس بنا پر پروفیسر کیسلر Kessler نے یہ نظریہ قائم کیا کہ مختلفہ کے عقائد مانی کے نظام دینی کے اہم ترین آخذ تھے۔^{۲۰} البیرونی کہتا ہے کہ سمرقند کے صابی اسلامی ممالک کے مانیوں کے ہی باقیات تھے۔^{۲۱}

آر۔ اے۔ ہارٹین صوفی عقائد اور نظام اصلاحات میں بہت سے مانی اثرات کی طرف نشاندہی کرتا ہے۔^{۲۲} اس کی تائید میں ہم ”حق“ اور ”صدق“ کے ان نظریات کو سامنے رکھ سکتے ہیں جن کا مانی ٹرسچر میں بار بار ذکر ہوا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ یہ اصطلاحیں حضرت جنید کی تصانیف میں بھی ایک خاص معنی میں بار بار استعمال ہوتی ہیں۔ مثلاً ان کے رسائل ”کتاب الصدق“ اور ”الوہیت“ میں۔ یہ امتزاج قیاس ہے کہ حضرت جنید نے یہ خیالات اور اصطلاحیں سری سقطی سے اخذ کی ہوں، اور انہوں نے معروف کفری سے بہر صورت بھی معروف کفری کے اقوال میں ”حق“ اور ”صدق“ کا کافی ذکر کیا ہے، اور یہ بات تو ہر شخص جانتا ہے کہ بغداد کے ائمہ معروف بتعلی، اور جنید پہلے شخص تھے جنہوں نے حقائق کے بارے میں گفتگو کی۔

یہاں یہ بھی سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان مانیوں یا صابیوں کے ذریعے کوئی ایرانی اثرات تو صوفیائے اسلام تک نہیں پہنچے۔ ہارٹین کے نزدیک یہ مسلم ہے کہ ایرانی، Neo-platonists بہت عالم فاضل لوگ تھے۔ اور اس کے مقابلے

تصوفِ صوفیہ کے مآخذ

میں اسلامی تصوف عام لوگوں ہی کے اندر سے اُبھرا۔ لیکن اگر یہ درست ہے کہ فرات کے زیریں دلدلی علاقے کے یہ مانی کچھ قدیم طرز کے فرقہ پرست لوگ تھے تو ہمارے اہل تصوف یقیناً ان سے مختلف تھے۔ اور بحالات ان کے، ہمارے صوفیہ کے اندر وقت کی بہت فاضل اور بے حد مہذب شخصیتیں دکھائی دیتی تھیں۔ بہر صورت یہ سوال اٹھانا مفید ہی رہے گا کہ ہمارے قدیم صوفیہ پر اشراقیت کا اثر تھا یا نہیں؟ سریانی زبان میں مسائل و نیات پر لکھنے والے عیسائی فضلا، جو عرب میں اسلام پھیلنے سے قبل کی صدیوں میں کافی اثر و نفوذ رکھتے تھے اشراقی افکار و خیالات کی نوعیت میں کافی گہرائی تک جا چکے تھے۔ مثال کے طور پر آپ دیونسیس

(Dionysius the Areopagite) کو سمجھیے۔ اسی طرح ایک شامی

وحدة الوجودی صوفی سیفین بارسڈلی Stephan Bar Sadaali کی

مثال سامنے رکھیے جو اپنے ہم عصر پادریوں کے نزدیک بدعتی قرار دیا جاتا تھا، اور جس نے ۵۰۰ عیسوی یا اس کے لگ بھگ اڈیسا اور فلسطین میں تعلیم بھی دی اور اپنے خیالات قلمبند بھی کیے۔ صوفیانہ مقالات پر اس کی تصنیف جو کتاب

نقوشِ قدسیہ Book of the Holy Hierotheos کہلاتی تھی،

اور جو اس نے اپنے ایک مرید کو مخاطب کر کے لکھی تھی اس میں ان اشراقی تعلیمات کی رازداریت پر کافی زور دیا گیا ہے۔ یہ کتاب انجیل مقدس اور عہد نامہ جدید کی تفسیر نو افلاطونی طرز پر کرتی ہے اور ہمارے ایسے شام میں مسیحی اشراقیت کے بڑے پر ایک واضح دلیل بن جاتی ہے۔ یہ کتاب ایف۔ ایس۔ مارش کے ترجمہ کی بدولت ہمارے لیے قابلِ استفادہ ہو گئی ہے۔ ہمارے متاخر صوفیانہ افکار

جندی بغداد

پرمسی اثرائت کے اثرات کی بابت اسے جی۔ ونسک A.G. Wensinck نے بھی بارمیرتیس Bar Habraeus متون ۱۲۷۰ء کی کتاب روح القدس

The Book of the Dove کے ترجمے اور تبصرے کی شکل میں کافی چھان

بین کی ہے۔ — ان سب کو سامنے رکھ کر ہم یہاں کچھ حرات کے ساتھ اپنا

یہ گمان پیش کر سکتے ہیں کہ ایشیائے کوچک کے مسیحی عقوں میں اشراقی افکار کی

طویل المیعاد تنظیم و تکمیل، نئے ارتقا پذیر صوفی عقائد کی، ہر ضرورت ضرورت تھی، لیکن ان

کے ساتھ ان کا ایسا گہرا رشتہ نہیں تھا۔ انسان محسوس کرتا ہے کہ تصوف کے فوژن

مدرسہ اپنے فکر کے لیے فلاطینوس Plotinus البتہ ایک زیادہ امکان

نوریتہ الہام ہو سکتا ہے۔ اور عیسائیوں کی سمرانی تحریریں ایک مثلاًوی و لپسی کی

چیز ضرور محسوس ہوتی ہیں لیکن صوفیانہ عقائد کے براہ راست ماخذ بالکل نہیں!

دراصل جب ہم حضرت جندیہ کے رسائل پڑھتے ہیں تو ہمیں ان کے اندر اشراقیت

کے عناصر کی قسم کی ایک چیز نظر آتی ہے۔ چند ایک مثالیں ہم یہاں بیان کرتے ہیں

انسان کی روح چونکہ اس جسمانی زندگی سے پہلے بھی موجود تھی، اور اس کے بعد بھی

موجود رہتی ہے اس وجہ سے یہ اپنے ماخذ و منبع کی طرف واپس لوٹنے کی تمنا

رہتی ہے۔ ذاتِ باری تعالیٰ سے انسان کی اولین جدائی کی نوعیت کیا تھی؟ اور

اور اس صوفیانہ وصل کے بعد دوسری جدائی کی نوعیت کیا ہوتی ہے؟ — جو ہر

صفات اور حقیقت کے مسئلہ کی تحقیق — یہ اعتقاد کہ خدا تعالیٰ ہی واحد

حقیقت ہے، ہم (یعنی مخلوق) محض مظاہر ہیں۔ نیز یہ کہ انسانی صفات محض

ایک نقشِ بے ثبات ہیں۔ جن میں اُن خدائی صفات کا ایک دھندلا سا عکس نظر

تصویر جنید کے مآخذ

آٹھ سو بارہوی اور دہائی میں — یہ اشرافی خیالات و تصورات بعد کے عہد میں بغداد کے اندر خوب پھیلے اور اسلامی فلسفہ کی صورت گری میں انہوں نے کافی حصہ لیا۔ لیکن انھوں نے حضرت جنید اور ان کے معاصرین اور اساتذہ کو کہاں تک متاثر کیا؟ یہ سوال محلِ نظر ہے!

اس مقام پر ہم یونانی فلسفہ کی ”علم الہیات“ ارسطو جیسی اہم تصنیف اپنے سامنے رکھتے ہیں، جو آج ہمارے لیے صرف اپنے عربی ترجمے کی بدولت محفوظ رہ گئی ہے۔ اس کتاب کے سرنامے میں مذکور ہے کہ اس کے اندر ارسطو کے علم الہیات پر پورفائری Porphyry کی تفسیر ہے۔ جس کا ترجمہ شام کے مسیحی عالم عبدالمسیح ابن عبداللہ الحمصی النیسبی نے کیا، اور جس پر قدیم مسلمان فلیسوف اور عالم طبیعیات الکندی نے ضمیمہ المستعصم (۲۱۸ تا ۲۵۱ھ) کے کچھ پر نظر ثانی کی۔ نیز جس کا سولہویں صدی عیسوی میں لاطینی زبان میں ترجمہ ہوا تھا۔ اور جسے تقریباً پچاس برس ہوتے، ایف ڈیٹرر سی F. Dieterici نے جرمن زبان میں منتقل کیا ہے۔ اس کے مضامین سے ظاہر ہوتا ہے کہ ہمارے سامنے ارسطو کی تصنیف نہیں بلکہ پورفائری کا کوئی تحقیقی رسالہ ہے جو فلاطینوس کا شاگرد اور ارسطو کا مفسر تھا۔ ارسطو کے نظامِ فلسفہ علمِ کائنات کے بیرونی خاکے میں مصنف فلاطینوس کے تمام مستند فلسفیانہ نظامِ فکر کا ایک خلاصہ پیش کر دیتا ہے۔

الروحیت، کائناتِ مخلوق اور روح کے موضوعات پر اس کے قابلِ ذکر تحقیق کام میں ارسطو اور فلاطینوس کی تعلیمات کا ایک کامیاب امتزاج ملتا ہے۔ تعلیم و تحقیق کا باضابطہ طریقہ نہیں فلاطینوس کے شاعرانہ اور بے ساختہ اسلوب

زیادہ ارسطو کے اسلوب کی یاد دلاتا ہے۔

پہنچتے ہیں، جیسا کہ الکندی اور حلیہ المقصود کے زمانوں کو پیش نظر رکھتے ہیں۔
پتا چلتا ہے، حضرت جنید سے ایک نسل پہلے بغداد کے اہل فکر و نظر تک لازماً پہنچ
چکی ہوگی۔ اور اس زمانے کے صوفیہ یا تو خود اس کتاب سے، یا اس کے افکار و معانی
سے آگاہ ہو گئے ہوں گے تاہم حضرت جنید کے کاتب میں ہیں کوئی اشارہ اس امر کا
نہیں ملتا کہ انھوں نے خود بھی یہ کتاب پڑھی تھی۔ دراصل وہ باضابطہ فلسفہ یا علم کائنات
میں زیادہ دلچسپی نہیں رکھتے تھے۔ اس کتاب کے مضامین جو صوفیہ کے نزدیک بہت
اہم اور معنی خیز تھے، ان تک لانا زبانی ہی پہنچے ہوں گے۔ اور اگر ہم کتاب کے زمانہ
تصنیف اور حضرت جنید کے زمانہ کو نگاہ میں رکھیں تو فی الواقع اس سے زیادہ
تجاس کیا ہی نہیں جاسکتا کہ اس کتاب کے مضامین حضرت جنید تک زبانی بحث و
مذاکرہ کی شکل میں پہنچے ہوں گے۔ اس سلسلے میں دونوں طرف کے متقابل عقائد و
تعلیمات کا ایک تفصیلی جائزہ ہم آگے جا کر پیش کریں گے۔

ہاں تو معروف کرنی کا ذکر ہو رہا تھا۔ مندرجہ ذیل روایت سے معلوم ہوگا کہ
ان کی تعلیم کی کیا اہمیت تھی اور وہ کیا فضا تھی جس میں حضرت جنید نے نشوونما پائی۔
حضرت معروف کے متعلق یہ ایک عام روایت تھی کہ جب بھی ان کی خدمت
میں کوئی کھانے کی چیز بطور زہرانہ کے لائی جاتی، آپ قبول کرتے اور کھا لیتے۔ ایک دفعہ
کسی نے ان سے پوچھا: آپ کے بھائی بشر بن الحارث تو ہمیشہ ایسا کھانا رو کر لیتے
ہیں، آپ کیوں ہمیشہ قبول کر لیتے ہیں؟ حضرت معروف نے جواب دیا: میرا بھائی
زہد و ورع کے اثر سے اپنے ہاتھ بھینچ کے رکھتا ہے، لیکن میں اپنے علم باطن

تصویرِ جنید کے مآخذ

کی بدلت انہیں پھیلانے رکھتا ہوں۔ اپنے مالک کے اس گھر میں میری حیثیت مرنے
ایک مہمان کی ہے۔ جب وہ مجھے کھلاتا ہے میں کھا لیتا ہوں۔ جب وہ مجھے نہیں
کھلاتا تو میں بھی صابر و قانع رہتا ہوں۔ میں نہ کسی چیز پر اعتراض کر سکتا ہوں، نہ خود
اپنی مرضی سے کوئی چیز پسند کر سکتا ہوں۔ یہاں میں صوفیانہ شریک میں پہلی بار صبر و
رضا کے ایک عجیب اور بالکل نئی قسم کے تصور سے سابقہ پیش آتا ہے۔ اس تصور
کی شاخیں اور فروعات بہت گہری بھی ہیں اور اہم بھی! اسی طرح کے خیالات حضرت
مقلی اور حضرت جنید کے یہاں ملتے ہیں۔ کچھ اور مثالیں سنئے :

حضرت معروف کے ایک دوست نے ان سے دریافت کیا: "کس چیز نے آپ کو
خدا کی عبادت میں یوں محو ہونے اور مشاغل دنیا سے کنارہ کش ہو جانے پر آمادہ کیا
ہے؟" معروف خاموش رہے۔ دوست نے پھر سوال کیا: "کیا موت کے خیال نے؟"
معروف نے جواب دیا: "نہیں، موت کیا چیز ہے؟" دوست نے پوچھا: "تو پھر قرعہ
خیال نے؟" جواب دیا: "نہیں، قرعہ کیا چیز ہے؟" دوست نے کہا: "تو پھر شاید جہنم کے
خوف اور جنت کی خواہش نے؟" معروف بولے: "ان میں سے کوئی بھی چیز مجھ پر
بہر صورت خدا کے قبضہ اختیار میں ہے۔ جب تم اس سے محبت کرنے لگو تو وہ تمہیں
ان تمام چیزوں کا خیال بھلا دیتا ہے۔ جب تم خود اس سے متعارف اور شناسا ہو
جاؤ تو وہ تمہیں ان چیزوں کی فکر سے بچا لیتا ہے۔"

علی بن الموفق سے روایت ہے، کہتے ہیں ایک رات میں نے خواب میں
دیکھا کہ بہشت میں داخل ہوا ہوں۔ وہاں ایک شخص نظر آیا جو میز پر بیٹھا تھا اور
اس کے پاس دو فرشتے، ایک دائیں جانب اور دوسرا بائیں جانب موجود تھے۔

جلیلہ بغداد

جواسے انواع و اقسام کی خوراک دیتے جاتے، اور وہ کھاتا جاتا تھا پھر میں نے ایک دوسرے شخص کو دیکھا کہ جنت کے دروازے پر کھڑا تھا۔ اور لوگوں کے چہروں کو غور سے دیکھتا تھا۔ بعضوں کو اس نے اندر داخل ہونے کی اجازت دے دی۔ اور بعض اور لوگوں کو اس نے واپس موڑ دیا۔ میں بہشت کو چھوڑ کر رب العزت کے دربار میں پہنچا، وہاں میں نے عرش کے شہ نشین کی زیارت کی۔ اور دیکھا کہ ایک شخص خدا تعالیٰ کی طوٹ پٹک جھپکاتے بغیر مسلسل دیکھے چلا جاتا ہے۔ میں نے انہوں سے پوچھا: "یہ شخص کون ہے؟" اس نے جواب دیا: "یہ معروف کرخی ہیں جنہوں نے خدا کی عبادت، نہ جہنم کے خوف سے، اور نہ جنت کی خواہش سے، بلکہ صرف اسی کی محبت کے سبب کی ہے۔ اس سے خدا تعالیٰ نے انہیں اجازت دے رکھی ہے کہ وہ روز قیامت تک اسی طرح انہیں دیکھے چلے جائیں پھر میں نے پوچھا: "اور باقی دواوی جو میں نے دیکھے ہیں وہ کون ہیں؟" کچھ لگا: "ان میں سے ایک تمہارا بھائی بشر بن الحارث ہے، اور دوسرا احمد ابن حنبلؒ۔"

انصاری روایت کرتے ہیں: میں نے خواب میں دیکھا کہ معروف کرخی خدا کے رب العزت کے عرش کے سامنے کھڑے ہیں، اور خدا تعالیٰ اپنے فرشتوں سے فرماتے ہیں: "یہ کون ہے؟" وہ جواب دیتے ہیں: "اے مالک! تو بہتر جانتا ہے۔ یہ معروف کرخی ہے جو تیری محبت کے نشہ میں غور ہے۔ اور جب تک دوسری زیارت نہ کر لے گا ہوش میں نہیں آئے گا۔"

ایک دن حضرت معروف نے اپنے بھائی سے کہا: "یعقوب! جب تم خدا سے کوئی چیز مانگنا چاہو تو میرا نام لے کر دعا کرنا۔"

تصوف جنید کے مآخذ

اس زمانے کے مختلف مشائخ تصوف کی تعلیمات اور اقوال کو جب ہم سامنے رکھتے ہیں تو پتہ چلتا ہے کہ حضرات : معروف، نقی اور جنید کی شخصیتوں کے درمیان کتنا قریبی تعلق ہے۔ ان کا انداز فکر، ان کی خصوصیات، ان کا مقصد، ان کا طریقہ تصوف بالکل یکساں اور ایک ہی چیز ہیں۔ اور ان کا سب سے اہم عنصر براہ راست عرفان الہی (تھیوسوفی)، اور حقیقتِ خداوندی اور توحید کی معرفت ہے۔ درانحالیکہ بیشتر دوسرے صوفیہ اپنی صوفیانہ تعلیمات میں جو مقصد سامنے رکھتے تھے وہ محدود و مثبت زیادہ، اور مثالی و تصوری کم ہوتا تھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہ صوفیانہ نظریات سے زیادہ مذہبی اعمال کی بجا آوری پر زیادہ زور دیتے تھے۔

جہیں مختلف ذرائع سے معلوم ہوتا ہے کہ معروف و داؤد الطائی دمشق کے ۱۶۵ھ کے ہم جلس تھے، اور داؤد الطائی نے حبیب الہی (متوفی ۲۰۱ھ) سے اکتساب کیا تھا۔ اور انھوں نے حسن بصری (متوفی ۱۱۰ھ) سے! اور حسن بصری نے سیدنا علی ابن ابی طالب کرم اللہ وجہہ (متوفی ۴۰ھ) سے اخذ فیض کیا تھا۔ لیکن روایت تصوف کا یہ سلسلہ کچھ زیادہ معتبر نہیں ہے اس لیے کہ مورخین ابھی تک یہ ثابت نہیں کر سکے کہ معروف کبھی داؤد الطائی کے رفیق رہے تھے، اور نہ یہ کہ داؤد کبھی حبیب الہی سے ملے تھے۔ اسی طرح یہ کہنا بھی صحیح نہیں کہ حسن بصری کی ملاقات حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے ہوئی تھی۔ وہ ان کے رفقاء سے ضرور ملے ہوں گے اس لیے کہ جب حضرت علی نے وفات پائی ہے تو حسن اس وقت کم سن تھے اس بنا پر استاد ہی، شاگرد ہی کا یہ سارا سلسلہ قائم کرنا صحیح نہیں ہے۔

کچھ دوسرے مورخین حضرت معروف سے اوپر کی جانب تصوف کے

ایک دوسرے سلسلے کی طرف ہماری توجہ دلاتے ہیں۔ فہرست میں ابن النعمان اور اسحاق کا ایک قول نقل کرتے ہیں کہ انھوں نے جعفر الخدی کی تحریروں سے، نیران سے زبانی سن سن کر اخذِ علم کیا تھا۔ جعفر الخدی نے تصوف حضرت جنید بغدادی سے حاصل کیا۔ جنید نے سری سقطی سے، انھوں نے معروف کرخی سے، معروف نے فرقد الشیخی (متوفی ۱۱۳۱ھ) سے، انہوں نے حسن بصری سے، اور انھوں نے انس بن مالک (متوفی ۹۰ھ) سے! ^۲

ابو یعقوب فرقد الشیخی، جو اس سلسلہ تصوف میں حضرت معروف کرخی کے استاد ہیں، اپنے وقت کے ایک مشہور زاهد و متامن تھے، اور ساتھ ہی محدث بھی تھے۔ اس سلسلے میں انھوں نے انس بن مالک، سعید بن جبیر، اور دوسرے تابعین سے جنہیں رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کے ساتھ ہمکلامی کا شرف حاصل ہوا تھا، کچھ احادیث روایت کی تھیں۔ لیکن ائمہ حدیث نے فرقد کی حدیثوں کو قبول نہیں کیا۔ ان کے متعلق ایک خاص بات قابلِ لحاظ یہ ہے کہ یہ پہلے آرمینیا کے ایک عیسائی تھے۔ بعد میں اسلام لاکر مسلمان ہو گئے۔ ^۳ ان کا انتقال چونکہ ۱۱۳۱ھ میں ہوا تھا اور معروف کا ۲۰۰ھ میں، اس لیے یہ بہت ہی مشتبہ امر ہے کہ معروف کبھی فرقد کی صحبت میں رہے ہوں۔ اور ایک ایسے شخص سے اکتسابِ علم کیا ہو جس نے ان سے تقریباً تئیس برس پہلے انتقال کیا تھا۔

بظاہر دیکھا جائے تو یہ دوسرا سلسلہ پہلے کی نسبت زیادہ قابلِ تسلیم نظر آتا ہے۔ لیکن تاریخی اعتبار سے ان میں سے کوئی بھی قابلِ قبول نہیں۔ کوئی قرآنی شہادت ان استادوں اور شاگردوں کی صحبت کے بارے میں نہیں ملتی۔ اور نہ

تصوفِ جنید کے آنحضرت

علی وادبی قسم کی مشابہتیں ہی اس کے ثبوت میں جہت کی جاتی ہیں صوفیہ کے یہ سلسلے درحقیقت بہت بعد کے زمانے میں ان کی ضد کا یقین دلانے کے لیے مرتب کیے گئے تھے۔ ایک مؤرخ کے لیے یہ سلسلے بہر صورت کوئی خاص اہمیت کی چیز نہیں ہیں۔

حضرت سفلی کا مکان صوفیہ کی اجتماع گاہ تھا۔ جہاں وہ نہایت سکون المحاسبی کے ساتھ بیٹھ کر اپنے مسائل پر بحث کیا کرتے، اور معلوم ہوتا ہے سفلی کی شخصیت میں ایسی جاذبیت تھی کہ اس زمانہ کے تمام ممتاز صوفی مشائخ خود بخود ان کے گھر کھینچے چلے آتے تھے۔ اس سے حضرت جنید کو یہ موقع پیش آیا کہ وہ ان تمام سربراہ اور وہ اشخاص سے ملیں، ان کی بخشش سنیں، اور کبھی کبھار خود بھی ان بحثوں میں حصہ لینے لگیں۔ ظاہر ہے کہ اس طرح سے حضرت جنید کا تعارف بہت سے صوفی حضرات سے ہو گیا۔ جن کی تعبیات اور حکیمانہ اقوال نے ان کے دل و دماغ پر ایک گہرا نقش چھوڑا۔

ان حضرات میں مشہور صوفی ابو عبد اللہ الحارث بن اسد المحاسبی بھی تھے جو سفلی کے دوست تھے، اور ان کے یہاں اکثر آیا جایا کرتے تھے۔ حضرت جنید بتاتے ہیں: "ایک دن حارث ہمارے گھر آئے اور مجھ سے کہا: چلو میرے ساتھ، باہر کہیں سیر کر چلتے ہیں، میں نے کہا: میں اس غلوت کی زندگی میں اپنے آپ کو بہت محفوظ محسوس کرتا ہوں۔ کیا آپ مجھے اس سے بچنے کر باہر ایک ایسی ماہ پرے جانا چاہتے ہیں جو خطرات سے پُر ہے اور جس میں حواس کو پرانگندہ کرنے والی کافی چیزیں موجود ہیں؟" کہنے لگے: "ڈرو نہیں۔ میرے ساتھ چلو۔ باہر چلتے ہیں، چنانچہ میں ان کے ساتھ نکل کھڑا ہوا۔ لیکن وہ راستہ جس پر ہم نکلے بالکل خالی اور دیران

جنید بغداد

ہو گیا۔ اور میں اس پر کوئی قابل اعتراض چیز نظر نہ آئی۔ اور جب ہم اس جگہ پہنچے جہاں محاسبی عموماً اپنے رفقاء کے ساتھ بیٹھتے اور گفتگو کیا کرتے تھے تو انہوں نے مجھ سے کہا: کوئی سوال کرو، میں نے جواب دیا: مجھے آپ سے کوئی سوال نہیں کرنا، پھر کہنے لگے: جو کچھ تمہارے جی میں آتا ہے اس کی بابت سوال کرو، اس پر میرے ذہن میں سوالات اٹھانے لگے۔ میں ان سے پوچھتا گیا۔ اور وہ فی الفور جواب دیتے چلے گئے۔ اس کے بعد وہ اپنے گھر کو چل دیتے۔ اور یہ تمام سوالات اور جوابات انہوں نے قلمبند کر لیے۔

اس حکایت سے جہی معلوم ہوتا ہے کہ محاسبی اور جنید کے درمیان کس قسم کا تعلق پیدا ہو گیا تھا۔ حضرت جنید اپنی جوانی کے ایام میں تنہا رہنا زیادہ پسند کرتے تھے۔ تاکہ وہ خلوت میں غور و فکر کر سکیں۔ غالباً یہی زمانہ تھا جب ان کے ساتھ مندرجہ ذیل واقعہ پیش آیا۔ جنید کہتے ہیں: ایک دفعہ حضرت سقطی نے مجھ سے کہا: میں نے سنا ہے کہ مسجد میں تمہارے گرد کچھ لوگوں کا مجمع تھا۔ میں نے کہا: جی ہاں وہ میرے ساتھ اور رفیق تھے۔ ہم نے باہم علمی انداز میں گفتگو کی، اور ایک دوسرے کے تجربات سے فائدہ اٹھایا۔ حضرت سقطی نے جواب دیا: اسے اب اتنا سمجھیں! نہیں دیکھ رہا ہوں کہ تم اپنا وقت اب عام لوگوں کے ساتھ بسر کرنے لگے ہو۔ لیکن معلوم ہوتا ہے کہ محاسبی کو ان کے لوگوں کے ساتھ میل جول رکھنے میں کوئی خاص حرج نظر نہیں آتا تھا۔ جنید بتاتے ہیں کہ میں محاسبی سے اکثر کہا کرتا تھا: مجھے خلوت میں ہی لذت محسوس ہوتی ہے لیکن آپ مجھے اجتماعی زندگی کی موجوں اور تھپڑوں میں سے چلتے ہیں۔ اس پر وہ جواب دیتے: جنید! تم کہاں

تک مجھے یہ سناتے رہو گے کہ تمہیں خلوت میں ہی لذت محسوس ہوتی ہے! میری حالت قویہ ہے کہ اگر اس تمام انسانی آبادی کا ایک نصف حصہ میرے بالکل قریب آجائے تو مجھے ان کے قریب سے کسی لذت کا احساس نہیں ہوگا، اور اس کا دوسرا نصف حصہ مجھ سے ہمیشہ کے لیے دور ہو جائے تو میں ان کی دوری کی وجہ سے کوئی تنہائی محسوس نہیں کروں گا۔ حضرت جنید کے اس میلانِ خلوت نشینی کی تصدیق ان کے اس قول سے بھی ہوتی ہے جو کثیر نے نقل کیا ہے کہ: جو شخص عطاء میں راسخ اور جسم و دل کے معاملے میں پُر اعتماد رہنا چاہے تو اسے چاہیے کہ لوگوں سے دور رہے۔ اس لیے کہ یہ ناز جس میں ہم رہ رہے ہیں بہت ہی ناسازگار ہے۔

اس حکایت کا دوسرا پہلو یہ سامنے آتا ہے کہ صوفی شیخ اور ان کے یہ نوجوان شاگرد باہمی تبادلہ خیال سے بہت کچھ استفادہ کیا کرتے تھے جنید اپنے شیخ ماث الحاسبی پر سوالات کرتے۔ اور اس طرح ان کے لیے بھی اور اپنے لیے بھی غورو تأمل کی نئی راہیں کھول دیتے۔ یہاں اس بات میں شک کرنے کی کوئی گنجائش نہیں کہ محاسبی ان بحثوں کو بہت خیال افروز اور فکر انگیز سمجھتے تھے۔ اور ان کی یہ عادت تھی کہ جب کوئی نیا کلمہ زیر بحث آتا تو وہ قلم ہاتھ میں لیتے اور جو نتائج اس بحث سے اخذ ہوتے انہیں اپنے اُس سادہ، واضح اور بے تکلف اسلوب میں لکھ ڈالتے جس کے لیے وہ بجا طور پر مشہور ہیں۔ لیکن وہ ان نکات کو اس انداز سے لکھتے گویا یہ نظریہ ان کا اپنا ہی ہے۔ اسی سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت جنید اور محاسبی کے درمیان ایک غیر معمولی شاگرد اور استاد کا تعلق اس وقت پیدا ہوا جب جنید بنگلہ کی ایک حد کو پہنچ گئے تھے۔

یہ امر کہ حضرت جنید نے محاسبی سے اتنا اثر نہیں لیا تھا جتنا کہ سقطی سے۔ یہ
 جتنا اس فرق سے ظاہر ہوتا ہے جو ان شیوخ کے عقائد و نظریات میں پایا جاتا ہے
 اتنا ہی صوفیانہ طریقہ کی اہمیت کے بارے میں ان کے انداز فکر سے ظاہر ہوتا ہے۔
 آج حارث المحاسبی کی بہت سی تصانیف محفوظ ہیں۔ اور ان کو مد نظر رکھتے ہوئے
 ہم یہ سمجھ سکتے ہیں کہ کیوں امام غزالی حارث کی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں کہ:
 "وہ انسانی سلوک کے بارے میں اپنے خصوصی افکار و نظریات کی بدولت بہت
 متاثر و متغیر ہیں۔ وہ رُوح کی پیدائشی کمزوری اور انسانی عمل کی برائی کو تسلیم کرتے
 ہیں۔" امام غزالی نے جنہیں حضرت جنید کی بنیادی اور اہم تصانیف یہ تفسیر نہیں تھیں
 محاسبی ہی کی تصانیف کا مطالعہ کیا تھا جن کی ان دنوں بہت قدر و منزلت تھی۔
 اور یہی وہ حالات تھے جن میں محاسبی کا تصوف، جسے امام غزالی نے پوری طرح
 تسلیم کیا اور اپنے عقائد و نظریات کی بنیاد بنایا، بعد کو مسلم ممالک میں چھا جانے والا
 تھا۔ خصوصاً خلافت مشرق کے علاقوں میں، جہاں غزالی کی تصانیف کی رولج پذیری
 ان کے مستند اور ہر دلعزیز ہونے کا کافی ثبوت مہیا کرتی تھی۔ حضرت جنید، ان کے
 مامون سقطی، اور معروف سنت کے بتائے ہوئے انسانی سلوک کے قوانین کی اہمیت
 کو تو ضرور تسلیم کرتے تھے لیکن اس سے زیادہ ان کی توجہ کا مرکز مقام الوہیت کا ایک
 مقرر، الٰہدالی اور غالب شعور تھا۔ تاہم الوہیت کو سنت کے آگے لاکھڑا کرنے
 میں خطرات بھی بہت تھے، اور یہ چیز عام لوگوں کے حق میں بالکل صحیح نہیں تھی۔

محاسبی نے مغزولہ کے ساتھ جھگڑوں میں سرگرمی سے حصہ لیا تھا۔ اور اپنے
 منطقی اور کلامی رجحانات کی وجہ سے کافی مشہور تھے۔ اور اگرچہ اس میدان میں ان کی

تصوفِ جنید کے مآخذ

اقوال اصطلاحات کی صحت، اور دلائل کی وضاحت کے سبب بجا طور پر مشہور تھے۔ تاہم ان کی شہرت زیادہ تر بطور ایک مصلح اخلاق اور عالم نفسیات کے تھی۔ ان کا مرکزی خیال تھا: رُوح کی حفاظت، اور اُسے قدم بہ قدم اگے بڑھا کر اخلاقی پاکیزگی کے مقامِ بلند تک لے جانا! وہ توحید اور خدائے ابدی کے صفیائے نظریہ، نیز اپنے معاصر صوفیہ کے مہتمم اشارات میں کوئی دلچسپی نہیں رکھتے تھے۔ وہ اس کے برعکس اپنے شاگردوں کو آگاہ کیا کرتے تھے کہ ایسے کلمات منہ سے نکالا کریں جو سننے میں عجیب و غریب اور غیر محتاط محسوس ہوتے ہیں، اور جو بہت خطرناک ثابت ہو سکتے ہیں۔ محاسبی کے اندازِ فکر کی مثال اس واقعہ میں ملتی ہے:۔ ایک دن بغداد کے ابو حمزہ محاسبی کے گھر پر آئے۔ محاسبی ایک عایشانِ مکان میں رہتے تھے جو ایک نہایت ہی اعلیٰ ذوق کے ساتھ مزین و مغرّش تھا۔ مکان میں ایک بڑا پرندہ بھی ہوتا تھا جو بعض اوقات یکایک گانے لگتا۔ ابو حمزہ نے جب اس پرندے کو گاتے ہوئے سنا تو پکارا تھا: ”یہ خدا ہے!“ اس پر محاسبی کو بڑا تاؤ آیا۔ انھوں نے چاقو نکالا اور ابو حمزہ سے مخاطب ہوئے: ”اگر تم نے اپنے الفاظ واپس نہ لیے تو میں تمہیں قتل کر دوں گا۔“ ابو حمزہ نے جواب دیا: ”اگر تمہارے اندر وہ بات سننے کی تاب نہیں ہے جو ابھی میرے منہ سے نکلی ہے تو میری سمجھ میں نہیں آتا کہ تم اتنے عایشانِ مکان میں کیوں رہتے ہو، اتنے بیش قیمت کپڑے کیوں پہنتے ہو، اور کیوں نہیں تم جو کی روٹی کھانا اور مٹھا جھوٹا پہننا شروع کرتے؟“ — یہ کہہ کر وہ دراصل یہ ظاہر کرنا چاہتے تھے کہ محاسبی کا غصہ اس بات کی علامت تھی کہ تصوف کی راہ میں وہ ابھی بہت تھوڑی دُور ہی چلے تھے۔ اور اس قدر عیش و تنعم کے ماحول میں رہنا صرف ان صوفیہ

کے لیے جائز تھا جو روحانی بندگی کے اعلیٰ درجے تک پہنچے ہوئے تھے۔ اور جنہیں یہ خطرہ نہیں تھا کہ ان چیزوں کی وجہ سے ان کی توجہ اپنے مرکز سے ہٹ جائے گی۔ محاسبی کے مکان کی شان و شوکت دیکھ کر ابو حمزہ نے پہلے پہل یہی سمجھا کہ یہ محاسبی کے مقام استغناء کو پہنچ جانے کا ثبوت ہے جس میں ایک انسان اپنے گرد و پیش سے بالکل بے نیاز ہو جاتا ہے۔

حضرت عجیری اس واقعہ کے تسلسل میں بیان کرتے ہیں:-

اس پر محاسبی کے تلامذہ نے باواز بلند کہا: اُسے شیخ، ہم جانتے ہیں کہ ابو حمزہ ایک برگزیدہ ولی اور موقد ہیں، پھر آنجناب نے انہیں شک کی نگاہوں سے کیوں دیکھا ہے؟ حارث المحاسبی نے جواب دیا: میں ان پر شبہ نہیں کرتا۔ ان کے خیالات بہت عمدہ ہیں اور مجھے یہ بھی معلوم ہے کہ وہ ایک کچے موقد میں لیکن وہ ایک ایسی بات کیوں کریں جو حلوسوں (عقیدہ حلول ارواح کے قائل لوگوں) کی حرکات سے ملتی جلتی ہے اور جو بظاہر انہی کے عقائد سے ماخوذ نظر آتی ہے۔ اگر ایک غیر عاقل پرندہ عام پرندوں کے انداز میں سُرنکاتا ہے تو اس کے سُروں میں خدا سے کائنات کی آواز کیوں نکلنے لگی؟ خدا ایک ناقابلِ تقسیم وجود ہے۔ اور ایک ابدی چیز! جو کبھی محتم نہیں بن سکتی، اور نہ وہ مظاہر کے ساتھ متحد یا مخلوط ہو سکتی ہے۔ جب ابو حمزہ نے شیخ کی معرفت کا یہ انداز دیکھا تو بول اُٹھے: اُسے شیخ! اگرچہ میرے نظریات میں کوئی غلطی نہیں ہے، لیکن چونکہ میری اس حرکت میں بدعتی اور غلط عقیدہ لوگوں سے مشابہت کا پہلو نکلتا ہے، میں اس پر شرمسار ہوں، اور اپنے الفاظ واپس لیتا ہوں۔

تصوّتِ جنید کے آخذ

اس واقعہ سے ہمیں محاسبی کے اندازِ فکر کی بابت بہت کچھ معلوم ہوتا ہے۔ وہ سائنس کا تصور پر اپنے آپ کو اُن صوفیہ کے من مروجی، ناقابلِ تعین، اور جذباتی اندازِ فکر کا مخالف محسوس کرتے تھے جو روحانیت کے نشے میں مست بہت ہی دنیاوی قسم کے مظاہر میں خدا کے وجود کو دیکھا کرتے تھے۔ انسان کا ذہن صرف خدا سے عز و جل کی طرف متوجہ ہونا چاہیے! محاسبی کا خیال تھا۔ اور خود ان کا اپنا ذہن اتنا سائنس اور خبیثہ تھا کہ اس قسم کا رویہ ان کے نزدیک کبھی پسندیدہ قرار نہیں پایا تھا۔ وہ کبھی بھی خصوصی اور مخفی قسم کے مسائل میں نہیں اُجھکتے تھے، بلکہ اپنی تعلیمات کو صرف اُن مسائل تک محدود رکھتے جو واضح اور عیاں ہوتے، اور عقل و منطق کی روشنی میں زیرِ بحث لائے جاسکتے۔ انھوں نے اپنے آپ کو مذہب کے اس مروجہ مادیاتی مکتبِ فکر تک محدود رکھا جو کافی حد تک اسلام کے اندر مقبول اور جائز ہے۔ محاسبی کے نزدیک تصوّت کا راز قرآن کے گہرے اور عمیق علم میں تھا۔ محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے خدا تعالیٰ تک رسائی حاصل کرنے کا راستہ بتلے دیا تھا۔ اور ان کی سنت نے ان ہدایات کو اور زیادہ واضح اور قطعی شکل دے دی تھی۔ ایک مسلمان کا اصل کام اب وحی کے سامنے تسلیمِ خم کرنا تھا۔ اس کے بمقابلہ حضرت جنید کے نزدیک تصوّت کا راز ذاتِ باری تعالیٰ تھی علمِ کلام کی بندشوں میں جکڑے ہوئے ایک مجر و دینی تصور کی حیثیت میں نہیں، بلکہ ایک شخصی و لا شخصی اَنُوسیت کی حیثیت میں! اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ محاسبی تو ہمیں آسمانی ہدایت کے پُرپیچ راستے پر قدم بہ قدم چلتے ہوئے، منطقی طریقہ پر ذاتِ باری کے ایک علمی طور پر صحیح صوفیانہ تصور کی طرف

جنید بغداد

لے جاتے ہیں، لیکن جنید کو ابتدا ہی سے ایک دوسرا مسئلہ درپیش ہوتا ہے۔ وہ عقلی بطنی، اور ذوالنون مصری کے سلسلہ سے تعلق رکھنے کی وجہ سے خدا کو فی الواقع ایک روحانی سوز و کرب، اور اشک آلود آنکھوں کے ساتھ تلاش کرتے ہیں اور نہیں چاہتے کہ اس جستجو میں عقل روح کی رہنمائی کرے۔ کیا فکر و فکر کے اس اختلاف میں ہم یہ نہیں دیکھ سکتے کہ مجاہدی عربی النسل تھے اور عربی ماحول میں ان کی تعلیم ہوئی تھی۔ اور حضرت جنید کی تلاش وجود مطلق میں ایرانی فکر و نظریہ اور ایرانی جنسیت کا عکس موجود تھا!

ای جی۔ براؤن کہتا ہے: ایران کے بائیزید بطنی، اور بغداد کے جنید وجوہی کے نزدیک ایرانی تراث ہیں، — یہی دو شیوخ ہیں جن کے یہاں ہیں نظریہ وحدت الوجود، دسویں صدی عیسوی کے آغاز میں، اپنی واضح شکل میں دکھائی دینے لگتا ہے۔ غرض انہی لوگوں کے اندر جن کو عام صوفیہ اپنے ابتدا سا تذہ میں شمار کرتے ہیں قدیم صوفیہ کے صبر و توکل کے ساتھ ایک نہایت رائج قسم کی وحدت الوجودیت کا اضافہ ہو جاتا ہے۔ یہ تغیر دراصل ایک فطری امر ہے۔ اور وہ اس لیے کہ اس تصور سے لے کر کہ خدا تعالیٰ ہی ایک ایسا وجود ہے جس سے لوگ گناہ جاتے اور جس میں غور و فکر کیا جائے، اور انسان اُس با اختیار قوت کے آگے اسی طرح ایک آلہ ہے جس طرح کہ ایک لکھنے والے کے ہاتھ میں قلم۔ اور یہ کہ نقطہ روحانی زندگی ہی اہمیت کی حامل ہے — اس تصور سے لے کر اس تصور تک کہ خدا ہی واحد حقیقت ہے اور یہ دنیا تے مظاہر اس وجود حقیقی کا ایک سایہ اور عکس ہے، بہت ہی تھوڑا سا فاصلہ ہے۔

تصوتِ جید کے مآخذ

ایک اور جگہ براؤن کہتا ہے: "یقیناً یہ ایرانی نژاد صوفیہ ہی تھے جو تصوت کے وحدت الوجودی پہلو کو انجائرنے میں بہت دُور تک نکل گئے۔ تاہم ہمیں یہ ضرور ملحوظ رکھنا چاہیے کہ جیسا کہ تصوت کی دوسری صورتوں سے نمایاں ہوتا ہے، صبر و توکل سے وحدت الوجودیت تک کا راستہ نہ زیادہ طویل ہے، نہ دشوار۔" انسان یہ محسوس کیے بغیر نہیں رہ سکتا کہ توکل سے وحدت الوجودیت تک کا یہ فاصلہ اُس وقت کے عام عرب مسلمانوں کی حقدارِ اک سے ماوراء اور ان کی دلچسپیوں سے بلند تر تھا۔ صحرا کے عربوں، اوزان کی شہروں میں بسنے والی اہلاد کے لیے اُس شرعی و قانونی اسلام کو مان لینا جو ان کی مذہبی حس کو تسکین دیتا تھا نہ صرف ایک قدرتی، بلکہ ناگزیر بات تھی۔ اسلام قبول کر لینے میں ان کے سامنے نہ شکوک و شبہات تھے، نہ سوالات، اور نہ قیاس آرائیاں! یہاں سے ہمیں یہ بھی پتا چلتا ہے کہ ایرانیوں، یونانیوں، اور اہل ہند کے نظریاتی مذہبی فلسفے ان کے لیے بالکل اجنبی اور غیر اہم چیز تھے۔ دوسرے مذاہب کے لوگوں میں اطاعت الہی اور خدا کی تلاش میں زندگی وقف کر دینے کی جائز اور صحیح مثال ان کے سامنے اگر کوئی نہ تھی تو وہ مشرقی علاقوں کے عیسائی پادریوں کی تھی۔ اس لیے کوئی تعجب نہیں اگر عربی نژاد صوفیہ اپنے بعض مذہبی خیالات، اور موٹے اونٹنی پٹروں کے مثلاً میں ان عیسائی پادریوں کے مروجہ ہوں! لیکن ایرانی نژاد مسلمانوں کو مذہبی قیام آرائیوں میں کافی دلچسپی تھی۔ اور ان کے اسلام کا ماننا فلسفۃ الوہیت کے بانے کے ساتھ ہی بنا جاتا تھا۔

معاہدہ نے عرب ہونے کی حیثیت میں عیسائیوں کے ساتھ اپنے تعلقات

تصویرِ جہید کے مآخذ

سے کافی اثر لیا۔ مارگیرٹ سمٹھ رقمطراز ہے :

”اس پر مزید یہ کہ ان کی تعلیم بظاہر عیسائی اور یہودی تعلیمات کے اثرات سے بالکل خالی نہیں تھی، بلکہ انہی تعلیمات سے وہ اپنے مقصد کے لیے مثالیں اور نمونے اخذ کرتے ہیں، اور ہو سکتا ہے کہ انہی کے اثر سے ان کے اندر یہ بات پیدا ہوئی ہو کہ وہ ظاہری پاکیزگی سے زیادہ اخلاقی پاکیزگی کو ضروری اور لازمی قرار دیتے ہیں۔“

مارگوئیو تھ محاسبی پر عہد نامہ جدید کے اثرات کی بعض مثالیں بیان کرتا ہے۔ لیکن حضرت جہید پر ان اثرات کا کوئی نشان نہیں ملتا۔

محاسبی پر محمد ثلثی کے مکتب فکر کی جانب سے بہت حملے اور اعتراضات ہوئے۔ بیان کرتے ہیں کہ امام احمد ابن حنبل نے ان پر اس وجہ سے اقرار کیا کہ انہوں نے معتزلہ کے عقائد کا باقاعدہ متکلفانہ رد کر کے انہیں غیر ضروری اہمیت دی تھی۔ ان کے نزدیک یہ مقصد تو اپنی جگہ نیک تھا لیکن غلط ذرائع کے استعمال کی وجہ سے خاسد ہو گیا تھا۔ اس لیے کہ ابن حنبل کی رائے میں اس قسم کے استدلال کے معنی گویا یہ تھے کہ علمِ کلام کی صحت کو تسلیم کر لیا جائے۔ ایک مشہور محدث ابن زرعہ سے جب محاسبی اور ان کی کتابوں کے بارے میں دریافت کیا گیا تو اس نے جواب دیا : ”ان کتابوں سے ہوشیار رہنا۔ یہ بحث سے بھری ہوئی اور گمراہ کن ہوتی ہیں۔“ مسیون کہتا ہے کہ محدثین کو سب سے بڑا اعتراض یہ تھا کہ محاسبی نے ”علم اور عقل“ کے تصورات کے درمیان خواہ مخواہ کا امتیاز قائم کر دیا تھا۔ اور اسی طرح ”ایمان“ اور معرفت کے دو الگ الگ تصورات قائم کر دیئے تھے۔ دوسرے

انصورتِ جنید کے مآخذ

یہ کہ وہ لفظ کے مخلوق ہونے کا عقیدہ رکھتے تھے۔ اور مزید برآں ان کی تعلیم یہ تھی کہ جنت میں صرف چند منتخب لوگ ہی ذاتِ باری تعالیٰ سے براہِ راست مہکلامِ حق کے لیے بلائے جائیں گے۔ نیز یہ کہ وہ اپنے ثبوت اور دلائل کا انتخاب ان کی اسناد کی باقاعدہ صحت اور درستگی کی بنا پر نہیں، بلکہ ان کے معنی و اہمیت، اور پڑھنے والے پر ان کے اخلاقی اثرات کی بنا پر کرتے تھے۔

معاہسی کے مبصروں کا ان کے بارے میں یہ ردِ عمل بڑی اہمیت کا حامل ہے۔ اور کچھ زیادہ وضاحت چاہتا ہے۔ دراصل امام احمد ابن حنبل کا یہ ایمان و یقین کہ سنت کے اندر ہی اسلام کی روح موجود ہے اس قدر نچتہ اور کامل تھا کہ وہ دینی معاملات میں خیال آرائی کرنے اور قیاس سے کام لینے کے جواز کو نہ صرف یہ کہ تسلیم نہیں کرتے تھے بلکہ وہ یہ سمجھتے تھے کہ کسی بھی عقیدہ دینی کے بارے میں بحث و حجت کو ممنوع قرار دینا اہل ایمان کا فرض ہے۔ ان کی نظروں میں معاہسی کا یہ رویہ اگرچہ ایک راسخ العقیدہ مسلمان ہی کا تھا، لیکن وہ دین کے دائرے سے بہت کچھ ہٹ گئے تھے۔ اس لیے کہ وہ ایسے معاملات میں بحث و مناظرہ کیا کرتے تھے جن کے بارے میں بحث و مناظرہ کرنا اس وقت قطعاً درست نہیں تھا۔ ابن زرعک کی لغت ایک سرگرم اور پُر جوش محدث کی سی ہے جس کے نزدیک ہر وہ عمل جو سنت کے طریقہ پر نہ ہو کوئی اہمیت و وقعت نہیں رکھتا۔ اور ناقابلِ اعتبار اور غلط روی کا سبب ہوتا ہے۔ میسون نے محدثین کی جانب سے معاہسی کی مخالفت کا یہ جواب باب بیان کیا ہے۔ اور یہ ملحوظ رہے کہ محدثین اس زمانہ کے مسلمانوں میں دینی اور سیاسی ہر اعتبار سے ممتاز اور ذوی اثر و نفوذ سمجھے جاتے تھے۔ تو اس سے

جلیلہ بغداد

مقام مسلمانوں کی طبقہ صوفیہ سے مخالفت کی حقیقت عیاں ہوتی ہے۔

جب محاسبی علم اور عقل اور منقول اور معقول کے درمیان فرق اختیار قائم کرتے ہیں تو گویا وہ ان مہتیاروں کو اپناتے ہیں جو معتزلہ استعمال کرتے چلے آ رہے تھے۔ وہ جب ایمان اور معرفت کو دو الگ الگ چیزیں قرار دیتے ہیں تو ایک صفائی کے مقام پر پہنچتے ہیں۔ لیکن قرآن کے الفاظ کو مخلوق قرار دے کر وہ گویا معتزلہ کے مقابل اپنے موقف کا تعین کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ قرآن کے الفاظ تو مخلوق اور فانی ہیں۔ لیکن اس کے معانی انزل اور تدبیر ہیں۔ اسی طرح آخرت کی زندگی میں ذات باری تعالیٰ کے ساتھ جلیلہ منتخب افراد کی براہ راست گفتگو بھی ایک صوفیانہ دعویٰ ہے۔ حدیث کے معاملے میں انتخابیت Electicism کا جو طرز عمل وہ اختیار کرتے ہیں وہ ایک باضابطہ محدث کے نزدیک ایک پرتشعب اور گھٹیا درجے کی چیز ہو سکتی ہے۔ القصد یہ کہ محاسبی کے رائج القیود محدث معاصرین انہیں مشتبه قرار دیتے تھے زیادہ تر اس لیے کہ وہ ان میں سے نہیں تھے۔ دوسرے اس لیے کہ ان کا مقام معتزلیوں ہی کی سطح پر ان کے تدقیق تھا۔ اور تیسرے اس لیے کہ ان کے تصوف نے ان کی تمام تحریروں کو اس طرح رنگ دیا تھا کہ اسلام کے نقطہ نظر سے ان میں بہت کچھ فاسد چیزیں درآئی تھیں۔

ابن منیل محاسبی کی مخالفت اور عقوبت میں یہاں تک بڑھے کہ ان کی کتابوں کو ممنوع قرار دیا، اور خود ان کو بغداد سے کچھ عرصہ کے لیے نکل جانے پر مجبور کر دیا بعد ازاں امام کے متبع و پیروں کے تشدد کی وجہ سے وہ بغداد کے اندر عزت نشینی کی زندگی بسر کرنے پر مجبور ہو گئے۔ اور حالت یہاں تک پہنچی کہ جب ۴۲۲ھ

تصویرِ جنید کے مآخذ

میں ان کا انتقال ہوا ہے تو ان کے جنازے میں صرف چار آدمی تھے۔

نہا ہر ہے کہ حضرت جنید کو محاسبی کے اس خاص طبعی رجحان کا علم تھا، اور وہ جانتے تھے کہ علمِ کلام جس نے ضلیوں کی نظر میں ان کی کتابوں کو اس قدر شہرہ فرا دے دیا تھا اس میں انھیں کس قدر انتہاک تھا۔ اپنے طور پر حضرت جنید نے ہمیشہ علمِ کلام سے اپنا واسن بچائے رکھا، اور معلوم ہوتا ہے کہ اس بارے میں وہ اپنے اسقا و اور اسوں سرے سقطن کی نصیحت پر عمل پیرا ہے۔ اگرچہ جنید طباً عزت پسند تھے لیکن عوامی احساس اور ردِ عمل کی صحیح قدر شناسی نے انھیں ایک بالکل محفوظ اور صحیح راستے پر لگا دیا تھا۔ ان کی احتیاط کا اندازہ ان کے ایک جواب سے ہو سکتا ہے جو انہوں نے ”عزت نشینی“ کے متعلق ایک سوال پر دیا تھا۔ انھوں نے کہا: ”امن و سلامتی تو صرف ان لوگوں کو نصیب ہو سکتی ہے جو سوچ سمجھ کر اس کی تلاش کرتے ہیں، جو اپنے آپ کو خواہ مخواہ مخالفت کی زد میں نہیں لے آتے اور جو اپنے اندر ایسی چیزوں کے پیچھے پڑنے کی خواہش نہیں اُبھرنے دیتے جو اسلام میں ممنوع ہیں۔“

حضرت جنید کے تیسرے استاد و مُرشد ابو جعفر محمد بن علی نقشب
محمد القصاب کے متعلق ہمیں صرف چند باتیں ہی معلوم ہیں۔ حضرت جنید خود انھیں اپنا اصل پیر و مُرشد بتاتے تھے، اور کہا کرتے تھے: ”لوگ میرا تعلق زیادہ تر سرے سقطن سے قائم کرتے ہیں۔ حالانکہ میرے اصل مُرشد محمد القصاب تھے۔ لیکن ساتھ ہی یہ بھی حقیقت ہے کہ حضرت جنید ہمیں قصاب کے متعلق اتنے واقعات اور اقوال نہیں بتاتے جتنا کہ وہ محاسبی کے متعلق بتاتے ہیں۔“

حضرت جنید کی زبانی تصاب کا ایک قول نقل کیا ہے۔ جنید بتاتے ہیں کہ ایک دفعہ ہمارے اُستاد و مُرشد ابو جعفر القصاب سے دریافت کیا گیا: ایسا کیوں ہے کہ آپ کے حلقہ کے لوگ عام لوگوں سے بالکل الگ تھلگ ہو جاتے ہیں؟ انھوں نے جواب دیا: اس کی تین وجوہات ہیں۔ اول یہ کہ خدا تعالیٰ خود یہ نہیں چاہتا کہ اس کے منتخب بندوں کے پاس بھی وہی چیز مہلت کرے جو عوام کے پاس موجود ہو تو پھر اسے عوام پر اپنا ایک خاص فضل کرنا پڑتا۔ دوسرے یہ کہ خدا یہ نہیں چاہتا کہ اس کے خاص بندوں کے نیک اعمال دوسرے لوگوں کے صفات میں دکھے جاتیں۔ وہ اگر یہ چاہتا تو انھیں عام لوگوں کی رفاقت میں رہنے دیتا۔ تیسرے یہ کہ وہ ایک ایسے لوگوں کا گروہ ہیں جن کا مقصود اور مطلق نظر صرف خدا تعالیٰ کی ذات ہے۔ اس لیے خدا اپنے سوا ہر دوسری چیز کو ان سے روک دیتا ہے اور انھیں صرف اپنے لیے ہی مخصوص رکھتا ہے۔

اس مختصر اقتباس سے اندازہ ہو گا کہ تصاب کی روحانیت کی بلندی کا کیا عالم تھا۔ اور کس قدر عزت کی زندگی وہ بسر کرتے تھے۔ یہ بات قرین قیاس ہے کہ حضرت جنید نے ان سے جو کچھ سیکھا وہ کوئی معمولی درجے کی چیز نہیں تھی۔ بلکہ وہ ایسے اسرار تھے جو صرف عارفوں کے لیے ہی مخصوص ہوتے ہیں۔ ابو جعفر القصاب نے ۲۷۵ھ میں وفات پائی۔

حضرت جنید کا عراق کے ان علماء اور صوفیہ سے باقاعدہ تعلق ابن الکرمی قائم ہوا تھا جو بغداد میں رہتے تھے۔ جن عراقی شیوخ کے ساتھ

تصوف جنید کے ماخذ

ان کا تعلق تھا، ان میں سے ابو جعفر الکرہنی بغدادی کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس نے
میں بغداد کے زاہد و متراس لوگوں کی اکثریت پر ان کا اثر تھا۔ بغداد میں وہ اپنے
پیوند گئے کپڑوں کی وجہ سے بہت مشہور تھے کہتے ہیں کہ مرنے سے پہلے انہوں نے
وصیت کی جس میں انہوں نے اپنا وہ خرقہ اپنے ایک دوست کو مرحمت فرمایا۔
اس دوست نے دیکھا کہ اس خرقہ میں اتنے پیوند گئے ہوئے تھے کہ صرف اس کی
آستین کا وزن چھ سات سیر کے قریب تھا۔ اس خرقہ کے متعلق اور بھی بہت
سی حکایات بیان کی گئی ہیں۔

ابن الکرہنی ابو عبد اللہ البراثی کے شاگرد اور حضرت جنید کے قریبی استاد تھے
جنید نے ان کے بہت سے اقوال اور حکایات بیان کی ہیں۔ ایک دفعہ حضرت
جنید نے ابن الکرہنی سے پوچھا: اس شخصیت کے متعلق آپ کی کیا رائے ہے جو علم
کی باتیں تو بہت کرنا ہے لیکن ان پر عمل نہیں کرتا؟ انہوں نے جواب دیا: اور اگر
وہ شخص آپ ہوں تو پھر؟ ۱۰۰۰۰ ہاں تو کہیے آپ کیا کہنا چاہتے ہیں؟ ۱۰۰۰
ایک دن حضرت جنید نے ابن الکرہنی کو نقدی کا ایک ٹوٹا پیش کیا۔ جسے
یہنے سے انہوں نے انکار کر دیا۔ حضرت جنید نے کہا: ”اگر آپ ضرورت نہ رکھتے
ہوئے بھی اس ٹوٹے کو قبول کر لیں تو اس سے آپ کے ہاتھوں ایک مسلمان کی
دلجوئی ہو جائے گی۔“ اس پر انہوں نے ٹوٹا قبول کر لیا۔

حضرت جنید ہی بیان کرتے ہیں کہ جب ابن الکرہنی کی وفات کا وقت قریب
آیا تو میں ان کے سر ہانے بیٹھا آسمان کی طرف گھور کر دیکھ رہا تھا۔ ابن الکرہنی نے کہا:
”بہت دُور دیکھ رہے ہو۔“ اس پر میں نے اپنی نظریں نیچے زمین کی طرف کر لیں۔

جنید بغداد

ابن الکربی نے پھر وہی الفاظ دہرائے: ”بہت دُور دیکھ رہے ہو؟“۔ تیراج اس گفتگو کی توضیح کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ خدا ہم سے اتنا قریب ہے کہ اس کی طرف توجہ کرنے کے لیے نہ اوپر آسمان کی طرف دیکھنے کی ضرورت ہے، نہ نیچے زمین کی طرف! ^۹

جب بغداد کے صوفیہ زیرِ عتاب آئے تو ابن الکربی نے شہر چھوڑ دیا۔ اپنا پیوند لگا خرقہ پہنے، اور لمبی وارسی لیے، جب وہ شہر سے چلے تو چہرے کی غیب و غریب شکلیں بناتے، اور اپنے سر کو لگے پیکھے حرکت دیتے تھے تاکہ لوگ یہ سمجھیں کہ کوئی دیوانہ جا رہا ہے۔ ^{۱۰}

ان حکایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن الکربی کی شخصیت اور عادات بہت کچھ سنگیانہ اور مرکزِ اعتدال سے ہٹی ہوئی تھیں۔ لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ بہت سادہ، مخلص، اور دوست پرور تھے۔ ایک فقیرانہ عزت نشینی میں ان کی زندگی ان کے دوستوں اور شاگردوں کے لیے یقیناً ایک نمونہ و مثال کا کام دیتی ہوگی۔ وہ اپنے مذہبی مجاہدہ و ریاض، اپنی خواہشات کی تسخیر، اور روح کے ایک صحیح عملِ تطہیر کی بدولت ایک صوفی کی حیثیت سے نہایت ہی بلند مرتبہ پر فائز ہوئے۔ حضرت جنید ابن الکربی سے غالباً فکر و نظر میں اتنے متاثر نہ ہوئے جتنا کہ ان کے عملِ تصوف، ان کی عادات اور ان کے طرزِ زندگی سے!

بغداد میں حضرت جنید کے دوسرے ساتھیوں میں ایک شیخ ابو بکر القنطری ^{۱۱} محمد ابن مسلم عبدالرحمن القنطری تھے۔ قنطری نے حضرت معروف کرخی اور بشر بن الحارث الثعالبی کی صحبت پائی تھی۔ اور بغداد میں اپنے تقویٰ اور

تصویر جنید کے مآخذ

دویشانہ زندگی کی بدولت مشہور تھے حضرت جنید اکثر قنطری کے اہل بیابا کرتے اور وہاں کافی بحث و مباحثے مختلف مسائل پر چھڑا کرتے۔ ایک دن جب وہ دوپہر کے وقت ان کے یہاں گئے قنطری نے ان سے دریافت کیا: کیا تمہیں اور کوئی کام نہیں کہ میرے یہاں ایسے وقت چلے آئے ہو؟ حضرت جنید نے جواب دیا: اگر میرا آپ کے یہاں آنا کام کی تعریف میں نہیں آتا تو میں نہیں سمجھتا پھر دنیا میں کام کیا کرتا ہے؟

قنطری خلوت پسند اور کم گو آدمی تھے۔ وہ کافی نادار تھے۔ اور سفیان ثوری کا مجموعہ احادیث ایک نہایت ہی قلیل معاوضہ پر نقل کر کے اپنی گذر بسر کا سامان کرنے تھے۔ ۲۶۰ ہجری میں ان کا انتقال ہوا۔

جیسا کہ اوپر بیان ہوا حضرت جنید اپنے وقت کے اکثر عوامی شیوخ سے ملے، جن میں ابو یعقوب الزیات، محمد المہین، اور حسن الزبیر قابل ذکر ہیں بحث و مناظرہ میں ان کی آراء جنید نے بہت غور سے سُنیں، اور ان کے بہت سے خیالات کو انہوں نے خود بطور سند کے نقل کیا ہے۔

حضرت جنید بغداد میں ایسے شیوخ سے بھی ملے جو عوامی نہیں

ابو حفص الحداد تھے، بلکہ اس اتم ابلا و میں شیحوں کی حیثیت میں آئے تھے۔ ان متاز مہانوں میں ایک ابو حفص عمر بن سلمی الحداد انیشا پوری، شیخ خراسان تھے جو معتزلی تھے اور علم کلام پر متعدد کتابیں تصنیف کر چکے تھے۔ ان کی ایک کتاب "کتاب الباروت فی تکفیر الاولیاء" کا ذکر کرتے ہوئے ابن الزیم کہتا ہے کہ ابو علی الجبائی الخیاط اور الحارث الوراق نے اس کو روکیا تھا۔ الخیاط نے اپنی کتاب

جنید بغداد

”کتاب الاختصار“ میں ابو حفص کو ”رافضی کا لقب دیا ہے۔ اور کہا ہے کہ اس نے ”قدم الاشئین“ (یعنی جوہر اور صفت دونوں کی ازلیت) کا نظریہ اختیار کیا جس کے مقنن نہ قابل نہیں ہیں۔

مابعد الطبیعیاتی معاملات میں اس کم تر اختلافات کے علاوہ ہیں پرمیتا ہے کہ ابو حفص مقنن ہونے کے ساتھ ساتھ صوفی بھی تھے۔ درحقیقت متعدد مقنن حضرات، مثلاً ابو سعید الحصری الصوفی، ابو موسیٰ عینی ابن البیہشم الصوفی، ایسے تھے کہ جن کے پورے ناموں کو دیکھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ وہ طبقہ صوفیہ سے تعلق رکھتے تھے۔ ان کے مقنن ساتھ کہا کرتے تھے کہ ابتدا میں یہ لوگ اہل اعتزال میں تھے لیکن بعد میں ان کے خیالات فاسد ہو گئے۔ معلوم ہوتا ہے کہ ابو حفص بھی انہی لوگوں میں شمار ہوتے تھے۔

ابو حفص کے اساتذہ عبداللہ ابن مہدی الایرودی اور علی النصر بازی تھے۔ انھوں نے احمد ابن خضرویہ کی صحبت بھی پائی تھی۔

حضرت جنید ابو حفص کی بہت قدر و منزلت کرتے اور ان کی بابت کہتے تھے کہ: ”وہ ان لوگوں میں سے تھے جو حقیقت الوہیت کے معانی سمجھتے تھے... ان سے بس مل کر ہی انسان مطمئن، شاد کام، اور مالا مال ہو جاتا تھا... وہ دل کی گہرائیوں سے گفتگو کرتے، اور ایک کامل و اکمل عالم تھے... خراسان کے شیوخ، اور اسی طرح ان کے تلامذہ بہت ہی بلند مرتبہ ہیں۔“

جب ابو حفص بغداد آئے تو حضرت جنید کے یہاں مہمان ٹھہرے جنید ان کے قیام کے متعلق حکایت کرتے ہیں کہ:- ابو حفص میرے مکان میں اپنے آٹھ دوستوں

تصویر جنید کے آخذ

کے ہمراہ کوئی ایک سال کا عرصہ ٹھہرے رہے۔ ہر روز میں انھیں تازہ غذا، نئے کپڑے اور کچھ عطر مہیا کرتا۔ جب وہ جانے لگے تو میں نے پھر ان کے اور ان کے دوستوں کے لیے نئے کپڑے پیش کیے۔ الوداع کرتے وقت ابو حفص نے مجھ سے کہا: ”جب آپ نیشاپور آئیں گے تو ہم آپ سے بہت شرافت اور فیاضی کے ساتھ پیش آئیں گے۔ جو کچھ آپ نے ہمارے لیے کیا وہ ایک خود عائد کردہ فرض تھا۔ اگر کبھی کچھ غرماؤ آپ کے پاس آئیں تو ان کے بارے میں زیادہ فکر و تردد نہ کیا کریں۔ اس لیے کہ جب آپ خود بھوک محسوس کریں گے تو انھیں بھی بھوک محسوس ہوگی۔ اور جب آپ سیر میں گئے تو وہ لوگ بھی اپنے آپ کو سیر محسوس کریں گے۔ اور ان کی آپ کے یہاں آمد و رفت سے آپ کو کوئی پریشانی نہیں ہوگی۔“

کہا جاتا ہے کہ ابو حفص کی مادری زبان چنگہ فارسی تھی اس لیے وہ عربی زبان خشک طرح نہیں بول سکتے تھے تاہم جب ان کی بغداد کے شیوخ سے — جن میں حضرت جنید بھی شامل تھے — مسجد شونیزی میں ملاقات ہوئی ہے تو اس موقع پر انھوں نے بہت سست عربی زبان میں گفتگو کی، یہاں تک کہ وہ لوگ فصاحت کلام میں ان کا مقابلہ کرنے سے بالکل مایوس ہو گئے۔ انھوں نے ابو حفص سے سوال کیا: ”سنا دیا ہے؟“ ابو حفص نے جواب دیا: ”بہتر ہے آپ میں سے کوئی صاحب شروع کریں اور بتائیں کہ سنا دیا کیا چیز ہے۔“ حضرت جنید نے کہا: ”میرے خیال میں سنا دیا یہ ہے کہ انسان اپنے اس فعل کو خود کبھی سنا دینا سمجھے، اور نہ کبھی اپنے آپ سے اس کا تذکرہ کرے۔“ ابو حفص بولے: ”شیخ نے کیسی اچھی بات کہی ہے لیکن میری رستے میں سنا دیا یہ ہے کہ دوسروں کے ساتھ ہمیشہ انصاف کیا جائے اور

جنید بغداد

اپنے لیے کبھی انصاف نہ طلب کیا پائے۔ حضرت جنید نے اپنے مریدوں سے کہا:
ابو حفص کی تعظیم کے لیے اٹھیے۔ یہ تو سخا کے معاملے میں حضرت آدم اور ان کی
تمام اولاد سے بھی آگے بڑھ گئے ہیں۔

کہتے ہیں کہ ابو حفص بہت مالدار تھے۔ ان کا ریشی لباس بہت بیش قیمت
اور شاندار اور ان کا مکان بہت خوبصورتی سے آراستہ ہوتا تھا۔ یہ چیز ایک
ایسے ستھرے اور بلند پایہ ذوق تصوف کا پتہ دیتی ہے جس کی بنیاد راہبانہ زندگی
پر نہیں، بلکہ زندگی کے معاملے میں ایک نرم اور اعتدال پسند رویے پر ہے۔ اس
معاملے میں ابو حفص کو بغدادی مدرسہ تصوف کے اکثر شیوخ کے راہبانہ سلوک
اور رویے سے بہت اختلاف تھا۔ روحانی اور مادی فائزوں میں اہل خراسان
کے اس بلند معیار سے حضرت جنید بہت متاثر ہوئے۔

بعید نہیں کہ حضرت جنید نے پہلے تو دو قہند اور خمس مما ہی سے حسن ذوق
کی اقدار پہچاننا سیکھا ہو، پھر ہی سبق انھوں نے دوبارہ اس وقت سیکھا جب
ابو حفص اور ان کے ساتھی ان کے یہاں ایک سال کا عرصہ ٹھہرے رہے۔ یہ لوگ
مسلمان تھے، اہل علم و فضل تھے، علمی دنیا کریش آمدہ تمام مسائل سے پوری طرح
آگاہ، اور تازہ ترین علم رکھنے والے تھے۔ وہ جانتے تھے کہ جمال اور راحت سے جو کہ
چند روزہ چیزیں ہیں، کیونکر لطف اندوز ہوا جاسکتا ہے، لیکن اس کے باوجود انھوں
نے روحانیت میں ایسا بلند مقام پایا تھا، اور توحید میں وہ کیفیت اپنے اندر پیدا
کی تھی کہ حضرت جنید کے دل میں ان کے لیے احترام اور مدح و توصیف ہی کے
خبرات پیدا ہوتے۔ یہ بات گویا واضح تھی کہ روحانی مدارج طے کرنے کے لیے

تصوّف جنید کے مآخذ

رہبانیت ہی واحد راستہ نہیں تھا۔ اور اپنے آپ کو ہر چیز سے محروم کرنے کا مسند کھڑا کرنا ایک بے معنی سی بات تھی۔ ابو حصص کے متعلق جتنے واقعات منقول ہیں وہ اس امر کی تصدیق کرتے ہیں کہ انھیں عیش و تنعم پسند تھا، اور وہ جسمانی راحتوں سے ضرور لطف اندوز ہوتے تھے۔ لیکن یہ چیزیں ان کے غور و فکر اور مراقبہ میں کبھی قسم کا خلل پیدا نہیں کرتی تھیں۔ چنانچہ یہ بالکل قرین قیاس ہے کہ حضرت جنید نے یا تو از سر نو یہ نظریہ قبول کیا، یا اپنے اس سابقہ نظریہ میں اور زیادہ راسخ ہو گئے کہ ان کے لیے جو چیز زیادہ ضروری تھی وہ سو فیاض خیالات و تصورات، اور صوفیانہ تجربہ ہی تھا۔ نہ کہ فقر و غنا کی بحث میں پڑنا۔ نیز خراسانی تصوف کے بلند معیار نے انھیں بے حد متاثر کیا۔ یہ ہو سکتا ہے کہ ابو حصص ہی وہ اہم محرک ہوں جس کی وجہ سے حضرت جنید نے تصوف کے راہبانہ پہلو سے، جو انھیں ثانوی دکھائی دیتا تھا، کنارہ کشی اختیار کی اور پوری تندہی سے روحانی تجربے اور روحانی ارتقا پر اپنی توجہ مرکوز کر دی۔ جس کی کافی تصدیق ان کی تحریروں سے ہوتی ہے۔

ابو حصص نے ۲۶۰ھ میں وفات پائی۔

یحییٰ ابن معاذ اور بازید بسطامی ایک دوسرے متاثر میاح جو بغداد میں آئے اور جن سے حضرت جنید کی ملاقات ہوئی، ابو جعفر یحییٰ ابن معاذ ابن جعفر الرازی (متوازی ۲۵۸ھ) تھے۔ یحییٰ کہتے ہیں کہ جب یحییٰ بغداد میں آئے تو صلحاء ان کے یہاں جمع ہوتے اور ان سے تبادلہ خیالات کرتے تھے۔ ایسی ہی ایک نشست میں ایک دفعہ جنید اٹھ کر بولنے لگے تو یحییٰ نے ان سے مخاطب ہو کر کہا: "اے بھیرا چپ رہ جب آدمی بول رہے ہوں تو تم کون ہو؟"

برائے والے؟ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت جنید اس زمانے میں نسبت کم عمر تھے اس لیے کہ انھی بچوں اور جنید کے درمیان ایک نہایت اہم قسم کی مراسلت کے کچھ نامکمل حصے آج بھی موجود ہیں۔ اگر یہ حصے اصلی اور حقیقی ہیں جیسا کہ ظاہر ہوتا ہے، تو غلبہ یہ ہے کہ بچوں کے بغداد آنے کے زمانے سے بہت بعد کی چیز ہیں۔

بچوں کی معرفت کے بارے میں اپنی تعلیمات کی وجہ سے مشہور تھے اور مشہور صوفی طیفور ابن عیسیٰ ابن عمرو ساں البوزید البسطامی (متوفی ۲۶۱ھ) سے ان کا رابطہ قائم تھا۔ حضرت جنید کی بایزید سے کبھی ملاقات نہ ہوئی۔ اور نہ ان کے درمیان کبھی مراسلت کی نوبت آئی۔ لیکن جنید ایک قرآن کی کتابوں کے ذریعے، دوسرے ان بہت سے دوستوں کی وساطت سے جو ان دونوں کے درمیان مشترک تھے خصوصاً ابن معاذ۔ ان سے کافی متعارف ہو گئے تھے۔ حضرت جنید نے دراصل بایزید کے اقوال کی ایک شرح بھی لکھی ہے جس کے کچھ حصے اب تک محفوظ ہیں۔ یہ اقوال بہت ہی مبہم و متعلق زبان میں ادا کیے گئے ہیں۔ اس لیے ان کا سمجھنا بہت دشوار ہے۔ بایزید کے ان دفعہ منہ سے نکالے ہوئے صوفیانہ اقوال کی جو شرح حضرت جنید نے لکھی ہے وہ عام طور پر موافق نہ نہیں ہے، بلکہ وہ انہیں ایسے وقتی اور زود اثر الفاظ کا مجموعہ قرار دیتے ہیں جن کی کوئی خاص قدر و قیمت نہیں ہے اگرچہ عقلی جانچ پرکھ میں حضرت جنید کو بایزید کی تحریروں کی قدر و قیمت اپنے صحیح مقام پر پہنچی پڑتی ہے۔ لیکن یہ چیز انہیں بایزید کی روحانیت کو پہچاننے اور ان کے صوفیانہ مرتبہ و مقام کو سمجھنے سے باز نہیں رکھتی۔ بایزید کے متعلق وہ کہتے ہیں ”وہ ہم میں وہی مرتبہ رکھتے ہیں جو مرتبہ فرشتوں میں حضرت جبریل کا ہے“۔ دوسرا

تصوف جنید کے ماتخذ

طرف حضرت جنید کے مندرجہ ذیل چلے ان کی تنقیدی رائے کے آئینہ دار ہیں :
 یازید نے اپنے علم توحید کے بعض پہلو بیان کیے ہیں ، جن میں ایک ایسے تعلیم اور
 ابتدائی قسم کے طریق فکر کی شانہ ہی ہوتی ہے جو صرت بتدیروں کے لیے ہی موزوں
 ہے " نیز ان کے بیانات اوصوے اور نامکمل ہوتے ہیں ،

تصوف کی دنیا میں یازید بسطامی کی ہر دفعہ زری میں ان کی وفات کے
 بعد بھی کوئی کمی نہ ہوئی ۔ ان کے اس طرح کے اقوال کہ : " میرے اس لباس کے
 اندر سوائے خدا کے اور کوئی چیز نہیں " آج بھی تصوف کی راہوں میں چلنے
 والے لوگ نقل کرتے ہیں ۔ لیکن یازید نے کوئی خاص اصول اور عقیدہ وضع نہ
 کیا ، اور نہ کسی باقاعدہ صوفیانہ طریقے کی تشکیل کی ۔ مستشرقین نے انھیں وحدت
 الوجود کا قائل قرار دیا ہے ۔ اور اگر ہم اس کا مطلب یہ سمجھیں کہ وہ دینی معاملات
 میں اپنے وجدان کو من جانب اللہ قرار دیتے تھے ، اور اس وجدان کی بدولت وہ
 شعور و احساس کی اس دنیا کو خدائی وحدت کی شکل میں دیکھتے تھے ، تو پھر ہم یہ کہنے
 پر مجبور ہوں گے کہ اپنی صوفیانہ فکر میں وہ اور جنید ایک دوسرے سے کوسوں دور
 تھے ۔ بسطامی جب روحانی بلندی پہنچتے ہیں تو ان کے لیے یہ دنیائے فانی خدائی کی
 شکل اختیار کر لیتی ہے ۔ لیکن حضرت جنید جب اپنی بلندیوں پر ہوتے ہیں تو اس دنیا
 وں کا وجود ہی ان کے لیے کالعدم ہو جاتا ہے ۔ حضرت جنید نے ایک ایسی تربیت
 کے ساتھ اپنا صوفیانہ رشتہ جوڑا جو " وقت کی قید سے ، نیز دنیاوی اور مادی تصورات
 کی جکڑ بندیوں سے آزاد تھی ، جس کے معاملے میں عقل خود و فکر اور روحانیت کا کوئی
 دخل نہ تھا ، اور وہ خود وصفت و بیان سے اس قدر بالاتر تھی کہ اس کے ساتھ جملہ

تعلق بھی ناقابل بیان قرار پاتا تھا۔

یوسف بن الحسین جنہوں نے حضرت جنید کے ساتھ کچھ مراسلت بھی کی،

ابو یعقوب یوسف ابن الحسین ابن علی الرازی تھے جو اپنے وقت میں دس درجہ جلال کے شیخ تھے، اور ۳۰ھ میں وفات پائی۔ وہ ایک مشاق اور صاحب طرز انشا پرداز تھے۔ اور غیر معمولی وضاحت کے ساتھ لکھتے تھے۔ ان کا ایک مراسلہ خوش قسمتی سے حضرت جنید کے ایک مکتوب کے متورہ کے اندر محفوظ رہ گیا ہے۔ اپنی اعتبار سے یہ اس زمانہ کے صوفیانہ ادب کا ایک بہترین نمونہ ہے جو ہم تک پہنچا ہے۔ یہ مراسلہ جب حضرت جنید کو موصول ہوا تو بطور عربی نثر کے ایک عمدہ نمونے کے اس کی خرمیوں کا اسی وقت اعتراف کیا گیا۔ اور حضرت جنید کے حلقہ تعارف میں کافی لوگوں نے اسے پڑھا۔ اور اس کی قدر شناسی کی۔ آج بھی جب ہم اسے پڑھتے ہیں تو عبدالحمید انکاتب اور ابن المقفع جیسے مشاہیر ارباب کے معیار نثر کی یاد ہمارے ذہن میں تازہ ہو جاتی ہے۔ یوسف اگرچہ فارسی الاصل تھے لیکن انھوں نے اپنی تکریم میں رنگین اور مرصع طرز بیان اختیار نہ کیا۔ ان کی خوبی، اور ان کے کلام کا حسن و اصل ان کے احساس و شعور کی وضاحت اور ان کے فہم کی صحت و سالمیت کی پیداوار ہیں۔ وہ اپنے الفاظ کو یہ موقع نہیں دیتے کہ ان کی فکر میں کھل ہو کر اشرانداز ہوں اور معاملہ زیر بحث کو اپنی دھند میں لپیٹ دیں۔ بلکہ وہ مسئلہ کو پہلے اپنی عقل و فہم سے حل کرتے ہیں، اور پھر وہ جو کچھ کہنا چاہتے ہیں اسے سلیقہ و سلیقہ کے ساتھ بیان کر دیتے ہیں۔ کوئی شک نہیں کہ یوسف ایک غیر معمولی ذہانت کے

تصوف جنید کے مآخذ

مالک تھے، اور تصوف کے معاملات میں انھوں نے غیر معمولی اور اک و شہور پایا تھا۔ وہ اس وقت کی شرعی اور فقہی شخصیت احمد بن حنبل کے ساتھ بھی اسی طرح سے نباہ کر لیتے تھے جس طرح کہ ذوالنون مصری کے ساتھ جنہیں صوفیانہ تجربہ کے باب میں بہت کچھ اقرار ہوا کرتا تھا۔ اگر یوسف بن الحسین جیسی شخصیت حضرت جنید کو اتنا بلند مرتبہ قرار دے اور کہے کہ وہ "سید الحکماء والعارفين من اهل عصره" (اپنے زمانہ کے اہل حکمت و معرفت کے سردار) تھے۔ تو یہ کسی طفیلی انسان کی مہمل اور لغو خوشامد قرار نہیں دی جاسکتی۔ بلکہ یہ حضرت جنید کے ایک اہل نظر اور مردم شناس معاصر کا ان کے جنس اور روحانی مرتبہ کے بارے میں سچا اعتراف ہی سمجھا جائے گا۔

ابن الحسین ایک بڑے سیاح تھے۔ انھوں نے بہت سے ملکوں کا سفر کیا۔ عراق بھی گئے، جہاں وہ مشہور عراقی صوفی ابو سعید الخراز سے ملے، اور ان سے دوستی قائم کی۔ اور غالباً حضرت جنید سے بھی ملے۔ شام بھی گئے، جہاں وہ متا شامی صوفی احمد ابن الحواری سے ملے۔ مصر گئے، جہاں انھوں نے ذوالنون مصری کی صحبت کا فیض حاصل کیا۔ ذوالنون (متوفی ۲۴۵ھ) تصوف میں یوسف بن الحسین کے اصل رہنما تھے۔ یوسف برابر ذوالنون کے اقوال بیان کیا کرتے، اور خراسان کے اندران کے خیالات پھیلانے میں انھوں نے بڑا کام کیا۔ ذوالنون بغداد تھوڑی سی مدت کے لیے آئے۔ لیکن ہمیں یہ تپہ نہیں چلنا کہ حضرت جنید کے ساتھ بھی ان کی ملاقات ہوئی یا نہیں یہاں یہ امر ملحوظ رہنا چاہیے کہ حضرت جنید کے اقوال اور تحریروں میں ذوالنون مصری کا بہت ہی کم حوالہ ملتا ہے۔

حضرت جنید کے سفر حضرت جنید بہت کم سفر کرتے، اور زیادہ تر بغداد میں ہی رہتے تھے۔ ایک مرتبہ حج کا سفر انھوں نے البتہ ضرور اختیار کیا۔ قشیری کے رسالہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ انھوں نے یہ حج اپنے آغاز شباب میں کیا تھا۔ تاہم بغدادیوں کی سیر و سیاحت تجارت اور روحانی زندگی کا اہم مرکز بنا ہوا تھا۔ اور اس طرح اپنے شہر کے اندر رہتے ہوئے بھی انھیں کئی ممتاز شخصیتوں سے ملنے کا موقع مل جاتا تھا۔

اس تفصیل سے معلوم ہو گا کہ حضرت جنید کے تعلقات و خلاصہ باب روابط مشاہیر صوفیہ اور دینی مفکرین کے ساتھ، جو نہ صرف عراق میں بلکہ دور و دراز ممالک میں، ان کے ہم عصر تھے بہت وسیع اور متعدد تھے۔ اپنے گہرے اور عمدہ گیر علم، اور اپنی صاوت و شفا فکر کی بدولت انھوں نے اس زمانہ کے متنوع افکار و تعلیمات کو اپنے اندر جذب کیا۔ پھر اپنی شخصیت کی تاثیر سے انھیں ایک خاص شکل عطا کی۔ اور ان کے اندر اپنے خیالات و تجربات کا اضافہ کر کے اپنا ایک مخصوص صوفیانہ طریقہ اور فلسفیانہ نظام قائم کیا۔ فرداً فرداً صوفیہ کے خیالات میں جو چیز بھی انھوں نے معقول اور محکم پائی اسے ایک خاص ترتیب سے اپنے نظام میں لا کر محفوظ کر لیا۔ پارٹین کی طرح ہم بھی یہ کہہ سکتے ہیں کہ انھوں نے تصوت کو اسلام کے رنگ میں رنگا، اور صوفیوں کے انفرادی خیالات کو جو منظر اول اسلام کے خاکہ کے اندر ایک عجیب و غریب چیز معلوم ہوتے تھے، یکجا و مربوط کیا۔ انھوں نے عقل اور اخلاقی زیادتیاں اور مبالغہ آمیزیوں کو اصل و جوہر سے دستکش ہوئے بغیر بہت کم کر دیا۔ انھوں نے

تصوّف جنید کے مآخذ

گویا تصوّف کے بہت سے پہاڑی ناموں کو ایک دوسرے میں مدغم کر کے انہیں ایک باقاعدہ دریا کی شکل دے دی۔ اور حقیقت میں تصوّف کا رشتہ اسلام کی مروجہ روایات کے ساتھ جڑا۔ اسی لیے انہیں بجا طور پر ”شیخ الطریقیت“ کا لقب دیا جاتا ہے۔ اور ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ انہی کے ذریعے تصوّف اپنی حالت کمال کو پہنچا۔

ان سب باتوں کے پیش نظر حضرت جنید کو اسلام کے تمام اربابِ صلہ عقد نے تسلیم کیا اور ان کی مدح و توصیف کی ہے۔ چاہے وہ عوفیہ ہوں، یا تقلید پسند راسخ العقیدہ علماء، اور انہیں ”عالم و محقق صوفی“، ”سردارِ طائفہ“ اور ”طاووسِ ربانیت“ جیسے اقباب سے یار کیا ہے۔ حتیٰ کہ ابن تیمیہؒ اور ابن القیمؒ جیسے محدثین نے بھی، جو تصوّف کے شدید مخالفت تھے، حضرت جنید کے مرتبہ کو تسلیم کیا۔ ان کی ”طریقیت“ کی قدر شناسی کی۔ اور ان کا ذکر بہت اچھے الفاظ میں کیا ہے۔

۱۔ ”رسالۃ“ (قشیری) ص ۸۱ ۲۔ ”کشف المحجوب“ (ہجویری) ص ۱۱۰

۳۔ ”تاریخ بغداد“ (خطیب) ج ۹ ص ۱۹۲

۴۔ ”تاریخ بغداد“ (خطیب) قشیری کے نزدیک ۲۵۷ھ میں دس ۱۰۱ھ ابن عساکر کے

نزدیک ۲۵۱ھ (دیکھیے ”تہذیب“ ج ۶، ص ۷۹)

۵۔ ”حلیۃ الاولیاء“ (ابو نعیم) ج ۱، ص ۱۲۶

جَنیدِ بغداد

۱۵۔ "طبقات" (مکملی) ص ۱۰ الف ۱۱۔ "رسالہ" (قشیری) ص ۱۰

۱۶۔ "تہذیب" (ابن عساکر) ج ۶، ص ۷۷

۱۷۔ "تاریخ بغداد" (خطیب) ج ۹، ص ۱۹۰

۱۸۔ "رسالہ" (قشیری) ص ۱۰ ۱۹۔ "رسالہ" (قشیری) ص ۳۷

۲۰۔ "کشف المحجوب" (بجوری) ص ۱۲۸

۲۱۔ "تہذیب" (ابن عساکر) ج ۶، ص ۷۷ ۲۲۔ "کشف المحجوب" (بجوری) ص ۳۹

۲۳۔ "کتاب الطبع" (وترج) ص ۱۲ ۲۴۔ "رسالہ" (قشیری) ص ۱۰۲

۲۵۔ "حلیۃ الاولیاء" (ابو نعیم)

۲۶۔ "الانجم الزاہرۃ" (ابن التبریزی) ج ۲، ص ۱۶۷

میں نکلس

Journal of Royal Asiatic Society

۱۹

رسال ۱۹۰۶، ص ۱۳۱۹، نزدیک ص ۱۱۱ میں بانی حقیقہ کے پیر میں تجلی کا بیان ہے۔

۲۷۔ "فہرست" (ابن النذیم) ص ۵۵

Fore-runner and Rival of Christianity by Legge ۷:۲, Pages ۱۱

۲۸۔ "الانصار الباقیۃ" (السیوطی) ص ۲۰۹ ۲۹۔ "Der Islam," ۷: 6, p: 46

The Book of the Holy Hierotheos ۳۲ F. S. Marsh ترجمہ از

۳۰۔ "قوت القلوب" (مکملی) ج ۳، ص ۶۱ ۳۱۔ "ایضاً" ج ۲، ص ۸۲

۳۲۔ "قوت القلوب" (مکملی) ج ۳، ص ۸۲

۳۳۔ "حلیۃ الاولیاء" (ابو نعیم) ج ۸، ص ۳۶۶، نیز "رسالہ" (قشیری) میں یہ خواب

سری ستمی کی زبانی بیان ہوا ہے۔

۳۶۴ ۹۔ حلیۃ الاولیاء (ابو نعیم) ج ۸، ص ۳۶۴

۱۳۴ ۱۰۔ کتاب "اسرار التوحید" ص ۳۸۱، نیز "رسالۃ" (قشیری) ص ۱۳۴

۱۳۵ ۱۱۔ "منہاج السنۃ" (ابن تیمیہ) ج ۴، ص ۱۳۵

۱۳۶ ۱۲۔ "فہرست" (ابن النذیم) ص ۲۶۰ ۱۳۔ "شذرات الذہب" ج ۱، ص ۱۸۱

۳۲۴ ۱۳۔ "میزان" ج ۲، ص ۳۲۴

۳۲۵ ۱۴۔ ابن غلدون کہتا ہے: "یہاں تک کہ انہوں نے فرقہ پرشی کی سند بھی یہ نکالی ہے

کہ حضرت علیؑ نے یہ فرقہ حسن بصری کو بنایا تھا اور ان کو ہدایت کی تھی کہ اپنے

بعد ہی طریقہ جاری رکھنا۔ چلتے چلتے یہ رسم حضرت جنید تک پہنچی۔ لیکن اس

معاملہ کی صحیح حقیقت کسی کو معلوم نہیں" مقدمہ ج ۲، ص ۱۶۴

۳۲۶ ۱۵۔ المحاسنی ۱۶۵ھ کے لگ بھگ بصرہ میں پیدا ہوئے۔ وہ عرب تھے۔ بغداد

بغداد آئے اور یہیں قیام کیا۔

۳۲۷ ۱۶۔ "حلیۃ الاولیاء" (ابو نعیم) ج ۱۰، ص ۲۵۵ -

۳۲۸ ۱۷۔ کتاب "الفتح" (الستراج) ص ۱۸۱ ۱۸۔ حلیۃ الاولیاء (ابو نعیم) ج ۱۰، ص ۲۵۵

۳۲۹ ۱۹۔ "رسالۃ" (قشیری) ص ۵۱ -

۳۳۰ ۲۰۔ "نتائج الافکار" (عروسی) ج ۱، ص ۹۴

۳۳۱ ۲۱۔ "صفحات از کتاب الفتح" (الستراج) ص ۶ -

۳۳۲ ۲۲۔ "کشف المحجوب" (تجربیری) ص ۱۸۲

۳۳۳ ۲۳۔ History of Persia (براؤن) ج ۱، ص ۴۲۴، ۴۲۸

۳۳۴ ۲۴۔ Early Mystics of Baghdad (مشرکتہ) ص ۶

also Margoliouth in "Transactions of Third-
International Congress for the History of Religion" 1, 292 f.

۱۳۸۰ "طبقات الشافعية الكبرى" (ج ۲، ص ۳۹، نیز "تاریخ بغداد" خطیب، ج ۶، ص ۲۱۳ -

۱۳۸۱ "تاریخ بغداد" (خطیب، ج ۸، ص ۲۱۳ -

۱۳۸۲ Handwörterbuch des Islam ص ۵۴۱

۱۳۸۳ "وفیات الاعیان" (ابن خلکان، ج ۱، ص ۱۵۸

۱۳۸۴ "کتاب الطبع" (دشراخ، ص ۱۶۴ "تاریخ بغداد" خطیب، ج ۲، ص ۶۲

۱۳۸۵ "تاریخ بغداد" خطیب، ج ۳، ص ۶۲

۱۳۸۶ "تاریخ بغداد" خطیب، ج ۱۲، ص ۴۱۴، نیز "طبیس المیس" ص ۱۹۱

۱۳۸۷ ایضاً، ج ۱۴، ص ۴۱۴

۱۳۸۸ ابو عبد الله بن علی جعفر البزلی، دیکھیے "حلیۃ الاولیاء" ج ۱۰، ص ۲۲۴

۱۳۸۹ "کتاب الطبع" ص ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، "تقرت الطلوع" ج ۳، ص ۱۰۹، "احیاء العلوم"

ج ۴، ص ۳۲۷ -

۱۳۹۰ "کتاب الطبع" ص ۱۸۲، "حلیۃ الاولیاء" ج ۱۰، ص ۲۲۴

۱۳۹۱ "کتاب الطبع" ص ۱۹۸، "حلیۃ الاولیاء" ج ۱۰، ص ۲۲۴ -

۱۳۹۲ "تاریخ بغداد" ج ۱۴، ص ۴۱۴، "کتاب الطبع" ص ۲۱۰

۱۳۹۳ "کتاب الطبع" ص ۲۱۰ "حلیۃ الاولیاء" (ابو نعیم، ج ۱۰، ص ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷

۱۳۹۴ "حلیۃ الاولیاء" ج ۱۰، ص ۳۰۵، ۳۰۶، نیز "تاریخ بغداد" (خطیب، ج ۳، ص ۲۵۶

۱۳۹۵ "تاریخ بغداد" (خطیب، ج ۳، ص ۲۵۶

- ۶۳۔ "فہرست" (ابن النديم) ص ۱۱۸ الف
- ۶۴۔ "کتاب الانتصار" (خیاط) ص ۱۰۵، ۹۷ الف "فہرست" (ابن النديم)
- ۶۵۔ "تاریخ بغداد" (خطیب) ج ۱۲، ص ۲۲۰۔
- ۶۶۔ "تاریخ بغداد" (خطیب) ج ۱۲، ص ۲۲۱
- ۶۷۔ "الانساب" (صفحانی) ص ۵۸ و الف "کشف المحجوب" (ہجویری) ص ۱۳۴
- ۶۸۔ "کتاب الفتح" (سراج) ص ۱۸۸
- ۶۹۔ "رسالہ" (قشیری) ص ۱۷ الف "تاریخ بغداد" (خطیب) ج ۱۴، ص ۲۰۹
- نیز "وفیات الاعیان" (ابن خلکان) ج ۲، ص ۲۹۶
- ۷۰۔ دیکھیے "رسائل جنید" اس کتاب کے آخر میں!
- ۷۱۔ "کتاب الفتح" (سراج) ص ۳۸۰ تا ۳۸۷
- ۷۲۔ "کشف المحجوب" (ہجویری) ص ۱۰۶
- ۷۳۔ "کتاب الفتح" (سراج) ص ۳۸۰ تا ۳۸۷
- ۷۴۔ دیکھیے اس کتاب کا آخری حصہ: "رسائل جنید" ص
- ۷۵۔ "علیۃ الاولیاء" (ابو نعیم) ج ۱۰، ص ۲۴۰
- ۷۶۔ "تاریخ بغداد" (خطیب) ج ۱۴، ص ۳۱۴ "طبقات الخلفاء" (ابو یعلیٰ) ص ۴۹
- ۷۷۔ "وفیات الاعیان" (ابن خلکان) ج ۱، ص ۱۲۶
- ۷۸۔ "کتاب الفتح" (سراج) ص ۲۰۷، لیکن ابن خلکان کہتے ہیں کہ انہوں نے میں فرقہ
- ج کیا جو بہت مشکوک نظر آتا ہے۔
- ۷۹۔ "رسالہ" (قشیری) ص ۱۴۷

۱۵۵ "طبقات" (نسخی)، ص ۳۲

۱۵۶ "منهاج السنه" (ابن تیمیہ)، ج ۲، ص ۸۵

۱۵۷ "مدارج السالکین" (ابن القيم)، ج ۱، ص ۱۳۷

بغداد کا مدرسہ تصوف

بغداد کے مدرسہ تصوف کے اولین مؤسس سقلی اور محاسبی تھے۔ سقلی فارسی الاصل تھے، محاسبی عرب؛ لیکن دونوں سنی تھے، یعنی اسلام کی راسخ اور درجہ روایت کے پیروکار؛ اور ہم بجا طور پر یہ کہہ سکتے ہیں کہ جہاں سقلی توحید کے بارے میں اپنی جرأت مندانہ تحقیق کے پیش نظر اس مدرسہ کے ترقی پسند جزو کی نمائندگی کرتے تھے، وہاں محاسبی اپنے سوچے سمجھے ہوئے اعتدال اور عملی زندگی کے اخلاقی معاملات میں دلچسپی رکھنے کے باعث روایت پسند جزو کے نمائندہ تھے۔

بغدادی مدرسہ تصوف کا اصل موضوع

مدرسہ کی اشاراتی خصوصیت یقیناً "توحید" تھا۔ اور اس مدرسہ کے

افراد اپنے معاصرین میں "ارباب التوحید" کے نام سے مشہور تھے۔ انھوں نے اس توحید کی معرفت کی تلاش میں بہت ہی خطرناک بلندیوں کو جالیا تھا۔ اس سلسلے میں انھوں نے اپنے خاص عقائد اور اصول وضع کیے، ان کا ایک نظام قائم کیا، اور مخفی طور پر ان کی تعلیم دینے لگے۔ اس رازداری کو قائم رکھنے کی خاطر وہ اپنے خیالات اور تعلیمات کا اظہار ایک ایسی اشاراتی زبان میں کرتے تھے جو

خاص اس مقصد کے لیے وضع کی گئی تھی۔

کہتے ہیں کہ حضرت جنید نے ان لوگوں کی تعداد جن کے ساتھ وہ تصوف کے موضوع پر گفتگو کرتے تھے صرف سینسٹ تک محدود کی ہوئی تھی۔ درحقیقت انہیں اس بات کا احساس تھا کہ ان کی تعلیم بہت ہی زردارائنہ قسم کی ہے اور اگر یہ عام ہو جائے تو خطرناک ثابت ہو سکتی ہے۔ اس لیے کہ اس کے سمجھنے میں لوگوں کا غلط فہمی میں مبتلا ہو جانا یقینی ہے۔ وہ جب اپنے کسی دوست کو خط لکھتے تو الفاظ کا انتخاب بہت احتیاط سے کرتے۔ ایسے ہی ایک خط میں وہ لکھتے ہیں: ”تمہارے ساتھ تبادلوں خیال میں مجھے یہ امر مانع تھا کہ میرا خط کہیں کسی ایسے شخص کے ہاتھ نہ لگ جائے جس کے پاس وہ علم ہی نہ ہو جو تمہارے پاس ہے۔ کچھ عرصہ ہوا میں نے اصفہان اپنے ایک دوست کو ایک خط لکھا۔ کسی نے اسے کھول لیا لیکن اس کے سمجھنے میں اسے دشواری ہوئی۔ جس کا فی الواقع مجھے بہت افسوس ہوا۔ انسان کو ان لوگوں کے معاملے میں راجد ہونا چاہیے، اور کوشش کرنی چاہیے کہ ان کے ساتھ جرات کرے وہ ایسے انداز میں ہو کہ ان کی سمجھ میں آ سکے۔ خدا تمہیں اپنی حفظ و امان میں رکھے۔۔۔ تمہیں اپنی زبان کے معاملے میں محتاط رہنا چاہیے، اور اپنے ہمعصروں کو سمجھنا چاہیے۔ لوگوں کے ساتھ گفتگو کرتے ہوئے ہمیشہ وہی بات کہہ جو وہ سمجھ سکتے ہوں، اور وہ بات خدمت کرو جو ان کی فہم میں نہیں آ سکتی۔“

تراجم نے اپنی تصنیف ”کتاب التلخیص“ میں متعدد حکایتیں درج کی ہیں جن سے پتا چلتا ہے کہ اس زمانہ کے صوفیہ حضرات کس طرح اپنی تعلیمات معنی رکھنے کی

کوشش کیا کرتے تھے۔ ایک جگہ وہ حکایت کرتے ہیں کہ ”عمر بن عثمان المکی کے پاس کچھ تحریریں تھیں جن کے اندر مخصوص و مخفی علم کی باتیں درج تھیں۔ لیکن یہ ان کے کسی شاگرد کے ہتھے چڑھ گئیں اور وہ انھیں بے کر چل دیا۔ جب عمر المکی کو اس کا پتا چلا تو انھوں نے کہا مجھے ڈر ہے کہ اس نوجوان کے ہاتھ پاؤں اور منہ قلم کر دیئے جائیں گے بچتے ہیں کہ وہ رسالہ جس نوجوان نے چرائے وہ الحسین الحلاج تھا جسے بعد میں اسی بنا پر قتل کیا گیا۔ اور اس طرح عمر المکی نے جو پیشین گوئی کی تھی وہ پوری ہوئی۔“

بعض صوفیہ یہاں تک کہتے ہیں کہ حلاج صرت اس وجہ سے قتل ہوا کہ اس نے صوفیہ کی مخفی تعلیمات عام لوگوں کو بتا دی تھیں۔ عطار کہتے ہیں ”ایک بڑے صوفی نے بیان کیا کہ جس دن حلاج کو سولی پر چڑھایا گیا میں نے وہ تمام رات سولی کے نیچے بیٹھ کر عبادت میں گزار دی جب پوچھنے لگی تو میرے کانوں نے ایک آواز سنی کہ ”ہم نے اس پر راز شاہاں عیاں کر دیا ہے۔“ یعنی اس شخص نے یہ ساری تکلیف جو اٹھائی ہے وہ اسی سبب سے ہے۔ یہی عطار شبلی سے روایت کرتے ہیں کہ اس رات میں رات بھر عبادت کرتا رہا، اور صبح ہونے کے قریب مجھے ادنگھ آگئی۔ خواب میں میں نے روزِ آخرت کا منظر دیکھا۔ خدا نے عزوجل فرما رہے تھے: یہ اس لیے ہوا کہ اس نے ہمارا راز دوسروں پر افشا کر دیا۔“

ان واقعات سے ہم دیکھ سکتے ہیں کہ اس زمانہ میں بغداد کے صوفیہ کس طرح اپنی تعلیمات کو بجا طور پر عوام ان سے چھپانے کی کوشش کیا کرتے تھے۔ وہ جانتے تھے کہ عام لوگوں میں ان کے بکھنے کی استعداد نہیں ہے۔

صوفیہ کا خیال تھا کہ مکتبہ نازدہی تپائیاں اپنے اندر ہمیشہ ایک راز کا عنصر

رکھتی ہیں۔ اور یہ عنصر غیر تربیت یافتہ لوگوں پر کبھی ظاہر نہیں کرنا چاہیے۔ وہ یہ سمجھتے تھے کہ ”حقیقتِ اَوْتِیْت کے راز کا افشا کرنا ایک بدعت اور مذموم حرکت ہے۔ بعضوں کا نظریہ یہ تھا کہ اگر حقیقتِ اَوْتِیْت کا راز افشا کر دیا جائے تو اِقْداد و اِہام کا سلسلہ منقطع ہو جاتا ہے۔ وہ کہا کرتے تھے کہ القاد و اِہام کے اندر جو راز ہے وہ اگر فاش کر دیا جائے تو علم کا وجود باقی نہیں رہتا۔ اور اگر راز کا علم کھول دیتے جائیں تو علمِ طبعی کا وجود بھی باقی نہیں رہے گا۔“ یہ تمام حالات بتلاتے ہیں کہ صوفیہ اپنے مخفی اور رازدارانہ علم کی نوعیت سے بخوبی آگاہ تھے اور یہ سمجھتے تھے کہ اس علم کے ظاہر طور پر بدعتی اور خلافِ شرع نظر آنے کے باعث راسخ العقیدہ لوگوں کو اس کی تعلیم دینا بے حد و شمار ہے۔

وہ خاص فضا اور ماحول جس میں یہ اہلِ فکر رہا کرتے تھے اس کا اندازہ حضرت جنید کے اس شعور و احساس سے ہوتا ہے کہ مقامِ اَوْتِیْت کی معرفت اس قدر وسیع و ارفع ہے کہ خود انھیں اور ان کے افرادِ حلقہ کو اس میں سے بہت تھوڑا حصہ ملا۔ اور اس قلیل حصے میں سے بھی وہ بہت ہی تھوڑی مقدار کسی اور کو دے سکتے یا سمجھا سکتے تھے۔ ان کی باتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ گزشتہ نسل سے چل کر خود ان کے اپنے زمانے تک پہنچتے پہنچتے بھی اس علم کے اندر کافی زوال سا آ گیا تھا۔ ایک جگہ فرماتے ہیں ”وہ بساطِ علم جس کا اب ہم ذکر کرتے ہیں وہ بیس سال ہوئے پیٹی جا چکی ہے۔ ہم تو اس وقت محض اس علم کے حواشی کی باتیں کرتے ہیں“ ایک اور جگہ کہتے ہیں: ”میں نے برسوں بعض لوگوں کے ساتھ ایسے علم کے بارے میں بحث اور تبادلہ خیال کیا ہے جو میں پہلے بالکل نہیں سمجھتا تھا اور اس سے کھلیٹہ نا آشنا تھا میں

اس علم کی تحصیل میں کسی اپنے طبعی رجحان کی مخالفت نہیں کی۔ اور یہ بھی صحیح ہے کہ میں نے اپنے علم کو اچھی طرح سمجھ اور جانے بغیر بھی قبول نہیں کیا۔ اور نہ اس پر بلاسوچے سمجھے فرافیت ہوا ہوں ۵ آگے جا کر پھر کہتے ہیں: ”گئے زمانے میں ہم لوگ جمع ہو کر باہم اس متنوع اور متعدد پہلو علم کی بابت گفتگو کیا کرتے تھے لیکن کچھ کل یہ حالت ہے کہ نہ کوئی اس کی پروا کرتا ہے، اور نہ مجھ سے کوئی اس بارے میں سوال کرنا چاہے“

ان اقتباسات سے معلوم ہوتا ہے کہ جنید اپنے اخیر زمانے میں یہ محسوس کرتے تھے کہ ان کے شباب کے دور افتادہ ایام میں تصوف زیادہ عروج پر تھا اور لوگ اس کی طرف زیادہ اخلاص اور سنجیدگی کے ساتھ مائل ہوتے تھے۔ اور یہ کہ جن لوگوں کی صحبت میں وہ اپنے ایام شباب میں رہے تھے ان پر زیادہ معرفت، اتقاد ہوئی تھی۔ ایام پیری میں ایسا لگتا ہے کہ وہ کچھ بایوس اور آزدہ خاطر ہو گئے تھے۔ ایک نواس وجہ سے کہ وہ متعدد ناخوشگوار خبر بات سے گزرے تھے۔ دوسرے وہ اپنے آپ کو تنہا اور الگ تھلگ محسوس کرتے تھے۔

بندادی مدرسہ تصوف پر حملے اور اعتراضات حضرت جنید کی زندگی کے آخری حصے میں بندادی

مدرسہ تصوف کافی مصائب سے دوچار ہوا۔ صوفیہ پر یہ عام الزام لگایا جاتا تھا کہ وہ ملحد، کافر، اور آواگون کے ماننے والے ہیں۔ اور اس مدرسہ کا ہر فرد بشمول حضرت جنید کلمے بندوں بدعتی قرار دیا جاتا تھا۔ سراج بیان کرتے ہیں کہ اگرچہ حضرت جنید کو بہت سی چیزوں کا بہت گہرا علم تھا، اور باوجود اس کے

کہ انہیں ایک بلند مرتبہ دینی بزرگ سمجھا جاتا تھا اور اس اعتبار سے وہ بہت قہم تھے، اور ساتھ ہی ذہنی مرتبہ کے لحاظ سے بھی وہ اتنے ہی با عظمت سمجھے جاتے تھے۔ نیز انہوں نے مذہبی عبادات کی پابندی تمام عمر جاری رکھی۔ ان تمام چیزوں کے باوجود لوگوں نے ان کے خلاف یہ گواہی دی کہ وہ کافر ہیں۔

بہت سے موصوفین نے بغداد کے درسہ تصوف کی داستانِ مظلوم بیان کی ہے۔ کہتے ہیں کہ غلامِ اخیلی نامی ایک شخص نے خلیفہ الموفق کے دربار میں صوفیہ کے خلاف مقدمہ دائر کیا۔ حضرت جنید نے تو اپنے آپ کو مشغلہ کے اعتبار سے محض ایک عقیدہ بتایا اور اس طرح عدالت کی حاضری سے بچ گئے۔ دوسرے صوفیہ کو عدالت میں لے جایا گیا۔ ان پر الزام یہ تھا کہ یہ لوگ عشقِ الہی کے مسئلہ پر بحث و مباحثہ کیا کرتے ہیں، حالانکہ غلامِ اخیلی کے عقیدے کے مطابق خدا اور بندے کے درمیان کسی قسم کا عشق ممکن نہیں۔ اور خدا تعالیٰ کے بارے میں عشق کا لفظ استعمال کرنا ایک صریح بدعت تھی۔ غلامِ اخیلی کے نزدیک عشق صرف مخلوق کی ہی صفت ہو سکتی ہے، ذکرِ خالق کی۔ اور کوئی بھی یہ کہنے کا مجاز نہیں تھا کہ ”مجھے خدا سے عشق ہے، اور خدا تعالیٰ کو مجھ سے شہید“

اس کے برعکس جنید، نوری، ابوسعید، اور دوسرے اہل تصوف یہ کہتے تھے کہ خدا اور انسان کے درمیان محبت کا تعلق قائم ہو سکتا ہے۔ قشیری نے محبتِ الہی کا مفہوم ان الفاظ میں بیان کیا: ”محبت ایک ایسی حالت ہے جو انسان اپنے دل میں محسوس کرتا ہے، یہ اتنی مخفی اور مبہم ہوتی ہے کہ الفاظ اس کے متعلق نہیں ہو سکتے۔ یہ مخفی روحانی حالت ایک عابد کو خدا تعالیٰ کی عظمت

کے پہچاننے میں مدد دیتی ہے۔ اس کے اندر سب سے بڑھ کر یہ آرزو پیدا کرتی ہے کہ وہ خدا تعالیٰ کی رضا حاصل کرے، اس میں وہ شوق اور وہ سبستگی پیدا کرتی ہے کہ وہ ایک پل کے لیے بھی خدا کے ذکر و خیال سے غافل ہونا برداشت نہیں کر سکتا۔ وہ خدا کے بغیر کہیں چلنے نہیں پاتا۔ اور اپنے معبود حقیقی کے مسلسل اور ہمہ ذکر میں اسے ایک قلبی آرام و سکون ملنے لگتا ہے۔ تاہم انسان اور خالق کے درمیان اس رشتہ محبت کے اندر جہانی جذب و کشش اور وصل و حصول کی قسم کی کوئی چیز نہیں ہوتی۔ اور یہ جو بھی کیلئے سکتا ہے اس لیے کہ وہ حقیقی معنوں میں بے پلایں وجود اتنا ارفع اور مقدس ہے کہ نہ اُس تک پہنچا جاسکتا ہے، نہ اسے حاصل کیا جاسکتا، اور نہ اس کا احاطہ کیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ زیادہ قرین صحت بات یہ ہے کہ محبت الہی کی معرفت رکھنے والے شخص کی تعریف یوں کی جائے کہ وہ اپنے محبوب حقیقی کے عشق میں پوری طرح کھو یا ہوا اور مغلوب ہوتا ہے بجائے اس کے کہ اُس کے اور خدا کے تعلق کے بارے میں کسی قسم کے وصل و حصول کا حوالہ دیا جائے۔ اور اس تعلق کے بارے میں اگر صرف اتنا ہی کہا جائے کہ عاشق اپنے محبوب کے وصال میں گم ہے تو یہ زیادہ مناسب ہوگا بہ نسبت اس کے کہ عاشق و معشوق کے یکجا اور باہم و درمستقل ہونے کی باتیں کی جائیں۔ لیکن خدا اور انسان کے درمیان یہ رشتہ محبت اس وقت تک ایک عام اور مسلم عقیدہ نہیں سمجھا جاتا تھا کہ مجھے خدا سے عشق ہے اور خدا کو مجھ سے۔ کہ جملے نے خدا جانے کتنے ہی تقلید پسند دانوں کے لیے فتنہ کا سامان ہم پہنچایا ہوگا۔^۱ ملحدہ تصوف پر جو الزام دھرا گیا اس کی بنیاد یہی تھی۔ مترج نے دوسرے

جنید بغداد

الزامات کا بھی ذکر کیا ہے۔ مثلاً وہ کہتے ہیں کہ صوفیوں کے متعلق کہا جاتا کہ وہ قوم پرستانہ اور وحدت الوجودی نظریات کا پرچار کرتے ہیں۔ اسی بنا پر نوری ابو حمزہ رقام، شہنام، اور سمون کے خلاف ایک مقدمہ بھی دائر کیا گیا۔ سراج کا بیان ہے کہ حضرت جنید کا ایک دوست جس کا نام سمون تھا۔ عاشق شے کے لقب سے مشہور ہوا۔ وہ بہت حسین و جمیل تھا اور بڑے دل بھانے والے انداز میں بات کرتا تھا۔ کہتے ہیں کہ سمون کی ایک مریدی کو اپنے اس خوبصورت پیر سے عشق ہو گیا۔ جب اسے پتہ چلا کہ یہ عورت اس پر عاشق ہے تو اچانک اسے اپنے حلقہ سے نکال باہر کیا۔ یہ عورت جنید کے پاس گئی اور اس سے دریافت کیا: "تھارا اس شخص کے بارے میں کیا خیال ہے جسے میں نے خدا تک پہنچنے کا ذریعہ بنایا تھا۔ لیکن دیکھنے والوں کی نظر میں خدا تو غائب ہو گیا، صرف انسان ہی انسان سامنے رہ گیا۔" جنید اس عورت کی بات کا مطلب سمجھ گئے تھے۔ لیکن انہوں نے جواب نہ دیا۔ یہ عورت دراصل سمون سے شادی کرنا چاہتی تھی لیکن جب اس نے اسے بڑے غرور اور بے نیازی کے ساتھ اپنے حلقے سے باہر نکال دیا تو یہ اس کے حریف غلام الخلیل کے پاس گئی اور جا کر کہنے لگی کہ وہ فلاں فلاں لوگوں کے حلقہ اروت میں شامل ہوئی تھی لیکن ان لوگوں نے اس کے ساتھ اچھا سلوک نہ کیا غلام الخلیل نے یہ اور کچھ دوسری شکایتیں کیں کہ ان صوفیہ کے خلاف خبیثہ کی عداوت میں مقدمہ دائر کر دیا۔

اس الزام میں اصل چیز معلوم ہوتا ہے "محبت" اور "شوق" کی اصطلاحات تھیں جن کی متعدد طریقوں پر تفسیر ہو سکتی ہے اور ایسا لگتا ہے کہ بغداد کے مدرسے

تصوف کے خلاف اس الزام تراشی نے ان کی تعلیمات کے خلاف علمی اعتراضات کو ان کے سلوک و طرقت کے بارے میں کیے جانے والے اعتراضات کے ساتھ گڈنڈ کر دیا۔

قاضی بغدادی نے صوفیہ کا یہ مقدمہ خلیفہ کو بحیثیت اس کے سپریم جج ہونے کے منتقل کر دیا۔ خلیفہ الموفق نے غالباً یہ دیکھ کر کہ ان کے خلاف کافی شہادت موجود نہیں تھی، صوفیوں کو بری کرنے کا فیصلہ صادر کیا۔ اغلب یہ ہے کہ اس نے اپنے ملکی اور حکومتی مصالح کے پیش نظر ہی یہ فیصلہ کیا۔ نہ کہ اس وجہ سے کہ۔ جیسا کہ بعض صوفی مصنفین ظاہر کرتے ہیں۔ اسے مدرسہ تصوف کی تعلیمات کے ساتھ کوئی خصوصی ہمدردی ہو گئی تھی۔ اس سکران کے متعلق ہیں جو کچھ معلوم ہے وہ اتنا ہی ہے کہ اس نے اپنے آپ کو ایک حقیقت پسند سیاستدان اور ایک عملی آدمی ثابت کیا تھا۔

صوفی حضرات اگرچہ اس مقدمے میں بری کر دیئے گئے تھے اور کوئی جہانی گزند انہیں نہیں پہنچا تھا، تاہم یہ مقدمہ بازی جس کے پیچھے رائج عامہ کے ایک حصے کی تائید بھی موجود تھی، بغداد کے مدرسہ تصوف کے لیے ایک نہایت ہی ناخوش آئند چیز ثابت ہوئی۔ اس مدرسہ کے بہت سے شیوخ عام زندگی سے اور بھی زیادہ کنارہ کش ہو گئے۔ اور زیادہ خاموش اور محتاط رہنے لگے۔

حضرت جنید کی روح پر ان واقعات نے ضرور اپنا اثر چھوڑا۔ اور ان کی آئندہ زندگی پر ایک سایہ کی سی کیفیت پیدا کر دی۔ ان کے لیے یہ ایک ایسا تجربہ تھا جس نے انہیں اور زیادہ عزت نشین کر دیا۔

انہی حالات میں، اور اس عداوتی تحقیقات اور اس کی وسیع تر اجتماعی ہمت کے زیر اثر حضرت جنید نے اپنی تعلیمات کو قرآن اور سنت کے مطابق ڈھانا شروع کیا۔ انہوں نے غالباً یہ محسوس کیا کہ عوام انسان کی بھلائی اسی میں ہے کہ صوفی متکین کی انفرادی آزاد خیالیوں اور بے ہمار باتوں پر کچھ روک لگائی جائے۔ چنانچہ انہوں نے مذہبی جوش و خروش کے ان طوفان خیز پہاڑی نالوں کو فائدہ مند اور نفع رساں دیا۔ اور اندیوں کی صورت میں تبدیل کیا، جن کے اندر عقل و فہم رکھنے والوں اور سادہ دل لوگوں دونوں کی بھلائی تھی۔ تاکہ وہ منہ زور و حارے مسئلہ عقائد و تعلیمات کو اپنی جگہ سے ہلا کر ان کی ترتیب الٹ پلٹ نہ کریں۔

بغدادی مدرسہ تصوف کے مجال

حضرت جنید کے رفتار

النوری تحقیق، جویا تو حضرت جنید کے احباب و رفقاء تھے، یا ان کے تلامذہ! ان کے احباب و رفقاء میں ہمارے سامنے سب سے پہلے ابوالحسین احمد ابن محمد النوری کا نام آتا ہے۔ نوری کا خاندان دراصل خراسانی تھا۔ لیکن وہ خود بغداد میں پیدا ہوئے اور یہیں تربیت پائی۔ جنید کی طرح یہ بھی حضرت سقلی کے شاگرد تھے۔ اور مسلک تصوف سے متعلق تمام معاملات میں یہ اور جنید باہم متفق تھے۔ دونوں میں بہت گہری دوستی تھی۔ اور جنید نوری کی بے حد قدر کیا کرتے تھے۔

ان کا نام نوری اس طرح پڑا کہ جب وہ کسی تاریک کمرے میں بات کرتے تو یوں لگتا گویا وہ پورا کمرہ ان کی روحانیت اور ان کے قول کی سچائی کے نور سے جگمگا اٹھتا ہے۔ نوری اپنے وصال ہی سے اپنے مریدوں کے باطنی اعمال جانچ لیا کرتے تھے۔ چنانچہ حضرت جنید نے ان کے متعلق بتایا کہ ”ابوالمسین لوگوں کے دلوں کی بات جانتا ہے۔“ نوری ایثار نفس اور نفی ذات پر بہت زور دیتے تھے جس پر عمل کرنا ایک عام ذی علم آدمی کے لیے بہت دشوار تھا لیکن جو ایک صوفی کے مقام کے لیے ضروری اور لازمی چیز تھی۔ نوری میں حضرت جنید کی سی احتیاط بالکل نہیں تھی۔ اسی لیے انھیں حکام کے ہاتھوں بھی سزا ملی اور لوگوں کی سختیاں بھی انھیں برداشت کرنی پڑیں۔ انھوں نے اپنی تربیت کے فوراً بعد ۲۹۵ھ میں انتقال کیا۔ روایت ہے کہ حضرت جنید نے ان کے بعد ایک دفعہ کہا: ”نوری کی موت کے بعد کسی شخص نے مجھ کو حقیقت لازم کے متعلق گفتگو نہیں کی۔“ جب جنید خود وفات پانے لگے تو وصیت کی کہ انھیں نوری کے پہلو میں دفن کیا جائے۔ لیکن ان کی یہ وصیت پوری نہ کی گئی تھی۔

حضرت جنید کے ایک اور دوست ابو سعید احمد ابن عیسیٰ ابو سعید الخزاز الخزاز تھے۔ جن کا اس وقت بغداد کے سربراہ ہونے میں شمار ہوتا تھا۔ یہ بھی حضرت سقلی کے تلمیذ تھے۔ اور ان قدیم صوفیہ میں تھے، جنھوں نے تصنیف و تالیف کا کام کیا۔ کہتے ہیں کہ مندرجہ بالا وفات سے پہلے انھوں نے سمجھا یا۔ وہ نفس کشی اور ریاضت پر سختی سے کار بند تھے حضرت جنید نے ایک دفعہ ایک مجلس میں یہ اندیشہ ظاہر کیا کہ اگر خدا ہم سے اسی عمل

کافقہ ساز کرنا جو خرازی کرتے ہیں تو ہم اس عمل کی کوشش میں ہی تباہ ہو جاتے۔
 حاضرین میں سے کسی نے پوچھا ”وہ کیا عمل ہے جس پر حضرت خراز کا ر بند ہیں؟“
 حضرت جنید نے جواب دیا: ”وہ اپنی کھڑی پر سا لہا سال بیٹھے کام کرتے ہیں،
 لیکن کیا مجال کہ کسی تانے اور بانے کے درمیان خدا کا نام لینا انہیں بھول جائے؟“
 خراز نے ۲۷۷ھ میں وفات پائی۔

ابو العباس احمد بن محمد بن سہیل ابن عطاء الآدمی حضرت
 ابن عطاء الآدمی جنید کے ایک اور منشی تھے۔ دونوں میں بے حد گہرا
 اور قلبی یا راز تھا۔ اور ایک ہی روحانی سطح پر ایک دوسرے سے ملے تھے لیکن
 آخر کار ان کے درمیان کسی معاملے میں اختلاف رائے ہو گیا اور وہ علینہ ہو کر
 ایک دوسرے کے مد مقابل ٹھہرے۔ اختلاف واصل فقر و غنا کے مسئلہ پر پیدا
 ہوا۔ ابن عطاء کی رائے میں وہ اہل ثروت فائق تھے جو خدا تعالیٰ کے انعامات پر
 اس کا شکرا ادا کرتے تھے۔ ان کا استدلال یہ تھا کہ قیامت کے روز خدا تعالیٰ انہیں
 بلا کر ان سے کہے گا کہ وہ یہ حساب دیں کہ انہوں نے اپنی دولت کو کس طرح
 خرچ کیا تھا جب وہ یہ حساب دیں گے تو بغیر کسی درمیانی واسطے کے اس نعمت
 اقدس کا حکم بھی سنیں گے، جو ایک ملامت کی شکل میں ہوگا۔ اور ملامت ہمیشہ
 ایک محبوب کی طرف سے عاشق کو کی جاتی ہے۔ اس کے برعکس حضرت جنید
 کے خیال میں اہل فقر کا مرتبہ اونچا تھا۔ اور وہ ابن عطاء کی دلیل کا جواب یہ
 دیتے تھے کہ اگر وہ اہل ثروت کو حساب پیش کرنے کے لیے کہے گا تو غرباء کو
 بھی بلا کر کہے گا کہ ان لوگوں کو معاف کر دیں۔ اور معافی کے لیے بلایا جانا عا

پیش کرنے کے لیے بلائے جانے سے کہیں بہتر ہے۔ بہر حال یہ سوال ان دوستوں کے درمیان جلوت و خلوت دونوں حالتوں میں ماہ الفراع بنا رہا۔ اور باآخراں کی جدائی کا باعث بنا۔ ابن عطاء نے ۲۰۹ھ میں وفات پائی۔

حضرت جنید کے ایک دوسرے قریبی دوست ابو محمد روم بن احمد روم تھے، جو ایک بڑے فاضل اور قرآن کی تلاوت و تفسیر میں پختہ تھے۔ انھوں نے تصوف پر متعدد کتابیں لکھیں جن کا اکثر حوالہ دیا جاتا ہے یہی

وہ اصل کتابیں محفوظ نہیں رہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بعد کے سالوں میں حضرت جنید روم سے علیحدہ ہو گئے تھے۔ اس لیے کہ آخری ایام میں روم نے اُمراء کی طرف سے انتہائی زیادتی کی تھی۔ غلیظہ کے بہت معتد ہو گئے تھے اور اس سلسلے میں بغداد کی عدالت کے قاضی بھی مقرر ہوئے تھے۔ لوگوں نے حضرت جنید کو ان دنوں یہ کہتے ہوئے سنا: ہم ایسے سادگی کی راہ پر ترقیت ہیں جو اتفاقاً اور شان و ذہاد پر ہی معاملات دنیا میں مشغول ہوتے ہیں۔ اور روم ایسے شخص ہیں جو دنیا کے معاملات ہی میں مشغول رہتے ہیں۔ اور ساتھ ہی تعلق باللہ بھی قائم رکھتے ہیں۔ روم نے ۳۰۲ھ میں وفات پائی۔

ان صوفیہ کے علاوہ حضرت جنید کے چند دوسرے متاثرہ اصحاب بھی تھے جن کی وجہ سے بغداد کے مدرسہ تصوف کی اتنی شہرت اور رونق تھی۔ ان کے حالات مختصراً حسبِ ذیل ہیں:-

ابو حمزہ محمد ابن ابراہیم البغدادی: یہ حضرت سقطی کے حلقہ ارشاد کے ایک فرد، اور بغداد کے ایک سربراہ اور وہ صوفی تھے۔ ان کے متعلق مشہور ہے

جنید بغداد

کہ صوفیہ میں سے انہی نے سب سے پہلے عوام سے خطاب کیا۔ انہوں نے ۲۶۹ھ میں وفات پائی۔

ابو عبد اللہ عمر بن عثمان المکی: جو بغداد کے اشرف میں سے تھے۔ جب انہوں نے قاضی کا منصب قبول کیا۔ تو جنید اُن سے بھی علیحدہ ہو گئے جنید سے پہلے کئی ہی حلاج کے اُستاد تھے۔ انہوں نے ۲۹۷ھ میں انتقال کیا۔
ابو الحسن محمد ابن اسماعیل زمہیر النساج: یہ ایک اونچے پاریہ کے شیخ اور حضرت سقطی کے شاگرد تھے۔ جنید نساج کی بہت قدر کرتے۔ اور ان کے متعلق کہا کرتے تھے: وہ ہم میں سے بہترین ہیں، شبلی اور خواص و دونوں نساج ہی کے حلقہ کے زیر اثر تصوف کی طرف مائل ہوتے۔ نساج نے ایک با شبلی کو جنید کے پاس، ان کے احترام کے اظہار کی غرض سے بھیجا۔ نساج نے کافی طویل عمر پائی۔ اور غالباً جنید کے بعد بھی بہت سال زندہ رہے۔

ابو احمد مصعب القلانسی: جو بطور ایک صوفی کے بغداد میں اتنا ہی بلند مرتبہ رکھتے تھے جتنا کہ خود جنید۔ قلانسی کے حلقہ تلامذہ میں ابو سعید اعلوی بھی تھے۔ قلانسی نے ۲۷۰ھ میں انتقال کیا۔

ابو الحسن سمعون ابن حمزہ: سقطی، قصاب، اور قلانسی کے ایک دیگر رفیق تھے۔ سمعون نے چند ایک ہی عہدہ نظفیں کہیں۔ وہ عشق کے موضوع پر ایسے نرم اور دلآویز الفاظ میں گفتگو کرتے تھے کہ اپنے حلقہ میں "عاشق" کے نام سے مشہور تھے۔ وہ جنید کے قریبی دوست تھے، اور ان سے تھوڑا ہی عرصہ پہلے اُسی سال ۲۹۸ھ میں وفات پائی۔

بغداد کا مدرسہ تصوف

ابوالعباس احمد بن محمد بن مسروق: جو طوس کے رہنے والے تھے لیکن بغداد میں اقامت اختیار کر لی تھی۔ وہ محاسبی اور سقفی کے حلقہ سے تعلق رکھتے تھے۔ اور ۲۹۸ھ میں وفات پائی۔

ابو جعفر اتحاد العکبر: اس مدرسہ تصوف کی ایک دوسری مشہور و معروف شخصیت تھے۔

بغداد کے مدرسہ تصوف کی یہ وہ اہم اور سربراہ اور وہ شخصیت تھیں جنہوں نے حضرت جنید کا زمانہ پایا تھا۔ اور جو حضرت سقفی، محاسبی، اور سابق نسل کے دوسرے شیوخ کے حلقہ ہائے ارشاد میں بیٹھا کرتے تھے۔

صوفیہ کی دوسری نسل حضرت جنید اور ان کے حضرت جنید کے تلامذہ اُن معاصر اہل تصوف کے تلامذہ پر مشتمل تھی جن کا ذکر ابھی اوپر گزرا۔

ان تلامذہ میں ہم ابو محمد احمد بن محمد بن الحسین الجری کا ذکر کرتے ہیں۔ وہ علم کے ہر شعبہ اور خصوصاً فقہ اسلامی میں فاضل کامل تھے۔ اور دنیاویات میں بھی کافی درجہ رکھتے تھے تصوف کے اعدان کا مرتبہ بہت بلند تھا۔ اور وہ سقفی اور جنید دونوں کے شاگرد تھے۔

حضرت جنید جری کی بہت قدر و منزلت کرتے تھے۔ حتیٰ کہ ایک دفعہ اُن سے کہہ دیا کہ ”میرے دوسرے شاگردوں کو تم ہی ادب سکھایا اور ان کی تربیت کی کرو۔“ پھر جب حضرت جنید کا وقت رحلت قریب آیا تو آپ کے گرد جو لوگ جمع تھے انہوں نے دریافت کیا: اے حضرت! آپ کے بعد اب

جنید بغداد

آپ کا جانشین کون ہو گا؟ جواب دیا: ابو محمد انجریؒ۔ چنانچہ یہی ہوا کہ جنید کی وفات کے بعد انجری نے ان کی جگہ سنبھالی، اور تلامذہ جنید کے حلقے کو تصیم دینی شروع کی۔ انجری کی وفات ۳۱۱ھ میں ایک افسوسناک حادثے کی وجہ سے ہوئی۔ وہ حج پر گئے ہوئے تھے کہ عسیر کی جنگ میں مکہ کی شاہراہ پر ایک جگہ ڈمچی جس میں آپ کھل کر مارے گئے۔

جنید کے ایک دوسرے قابل ذکر شاگرد ابو بکر دلف ابن حمد شبلی اشبلی تھے۔ وہ ابتدا میں خلیفہ کے مہتمم امورِ خانگی تھے۔ لیکن بعد ازاں فساج کے مکان پر ایک اجتماع کے دوران میں آپ نے تصوف اختیار کرنے کا فیصلہ کیا۔ سرکاری ملازمت سے دستبردار ہو کر حضرت جنید کے حلقہ اطاعت میں داخل ہو گئے۔ بغاہر شبلی بہت گرم مزاج اور پرجوش تھے۔ اور جنید اگرچہ انہیں بہت پسند کرتے تھے، لیکن ان کی بابت کہتے تھے: شبلی ہمیشہ سرشار ہی رہتا ہے۔ اگر وہ کچھ ہوش میں رہنے لگے تو ایک ایسا امام ثابت ہو سکتا ہے جس سے ایک خلق کو فیض پہنچے۔ کہتے ہیں ایک دن جب شبلی بازار میں داخل ہوئے تو لوگوں نے کہا: دیکھو وہ دیوانہ جاتا ہے۔ شبلی نے یہ سن کر جواب دیا: تم مجھے ہرگز دیوانہ نہیں، اور میں سمجھتا ہوں تم بہت ہوشیار ہو۔ خدا مجھے اور دیوانہ کرے، اور تمہیں اور ہوشیار بنائے۔ ایک اور واقعہ بیان کرتے ہیں جو شبلی کے خاص مزاج کو ظاہر کرتا ہے۔ ایک دن بے انتہا مسرت و انبساط کے عالم میں وہ جنید کے پاس آئے۔ جنید اس وقت کچھ فگلیں بیٹھے تھے۔ انہیں اس طرح دیکھ کر شبلی پر چھنے لگے کہ کیا بات ہوئی ہے۔ حضرت جنید نے فرمایا:

”جو تلاش کرتا ہے وہی پاتا ہے“ شبلی نے فی الفور جواب دیا، نہیں جو پا رہا ہے وہی واصل تلاش میں رہتا ہے۔“ شبلی اشارات کے استعمال اور اپنے مختصر ملفوظات میں بہت اخفاء و ابہام سے کام لیتے تھے۔ اس ابہام کی بہت سی مثالیں شمس کے مجموعہ قدیم میں ملتی ہیں۔ شبلی اپنی مستعدانہ خلافت و منع باتوں اور اپنی عجیب و غریب صوفیانہ عادتوں کے باعث نمایاں تھے۔ علاج کے قصے میں شبلی کا جو کردار بیان کیا جاتا ہے وہ بہت اہم ہے معلوم ہوتا ہے انھوں نے عام لوگوں کے سامنے تو علاج کے طرز عمل کا روکھا تھا لیکن واصل وہ برابر اس کی عزت و تکریم کرتے رہے۔ اصول و عقائد کے اعتبار سے شبلی کا مسلک وہی تھا جو حضرت جنید کا تھا۔ لیکن اسلوب گفتگو اور طرز عمل میں دونوں کے درمیان زمین و آسمان کا فرق تھا۔

روایتی سلسلے میں وہ حضرت جنید اور ابن کے شاگرد نصر بانوی کے درمیان کی کڑی کچھ جاتے ہیں۔ شبلی بغداد کے رہنے والے تھے اور وہیں پیدا ہوئے، اور وہیں پلے بڑھے تھے۔ انھوں نے ۳۲۴ھ میں انتقال کیا۔ بغداد کے محلہ اعظمیہ میں ان کا مقبرہ آج بھی مرجع خلافت ہے۔

حضرت جنید کے تلامذہ میں سب سے نامور ابو سفیث الحمینی ابن حلاج منصور الحلاج تھے۔ ان کی پرورش تشریف ہوئی۔ اور سہل القسری سے ملوث کیا۔ لیکن بعد ازاں وہ بغداد چلے آئے۔ اور یہاں عمر الکلی کے ساتھ منسلک ہو گئے۔ کہتے ہیں ایک دفعہ جوش میں آکر آپ نے عمر الکلی کے ساتھ اپنی رفاقت ختم کر دی اور جنید کے پاس چلے آئے۔ جنید نے دریافت کیا

جنید بغداد

کس مقصد سے آئے ہو تو کہنے لگے "شیخ کی صحبت اختیار کرنے کی غرض سے" جنید نے جواب دیا "میں دیوانوں کو اپنی صحبت میں نہیں رکھتا۔ جس صحبت کا تقاضا ہے کہ انسان کچھ اپنے ہوش و قیصر میں ہو۔ اگر یہ چیز موجود نہ ہو تو اس کا نتیجہ وہی طرز عمل ہو گا جو تم نے سہل بن عبداللہ تستری اور عمر کے ساتھ ردوار کھا " حسین حلاج نے جواب دیا " اے شیخ! ہوش اور مدہوشی انسان ہی کی دو صفتیں ہیں۔ اور جب تک انسان کی اپنی صفات بالکل نیست و نابود نہ ہو جائیں وہ اپنے مالک سے نہاں اور مستور ہی رہتا ہے " جنید بڑے " اے ابن منصور! ہوش اور مدہوشی کے بارے میں تم غلطی پر ہو۔ ہوش خدا کے معاملے میں انسان کی صلاح و عقل پر دلالت کرتا ہے، اور مدہوشی علامت ہے فنا کے حد سے گزر جانے، اور عشق کے انتہا کو پہنچ جانے کی۔ اور یہ دونوں چیزیں ایسی ہیں کہ ان میں سے کسی میں بھی انسان محض اپنی کوشش کے بل پر پورا نہیں اتر سکتا۔ اے ابن منصور! مجھے تمہارے اقوال میں زیادہ تر حماقت اور دیوانگی ہی دکھائی دیتی ہے۔ "

عمر الملکی حلاج کی بابت کہتے تھے: "اگر میں اسے کہیں پا لوں تو اپنے ہاتھوں سے اسے قتل کر دوں۔" جب ان سے اس قدر برہمی کا سبب دریافت کیا گیا تو بڑے: "میں ایک مرتبہ قرآن کریم کی ایک آیت پڑھ رہا تھا کہ حلاج بول اٹھا: "ایسا کلام تو میں بھی بول سکتا ہوں۔" حلاج کی تعلیمات بہت کچھ جنید اور بغداد کے مدرسہ صوفیہ کی تعلیمات ہی کی مانند تھیں۔ لیکن وہ حضرت جنید کا عقیدہ تو حید اس قدر حد سے بڑھی ہوئی حقیقت پسندی کے انداز میں پیش کرتے

تھے کہ بہت سے مسلمان اس کی تاب نہیں لاسکتے تھے۔ وہ عقیدہ جو انھوں نے ”کتاب الطواصین“ میں بیان کیا ہے، اسے ایک جملہ میں یوں سمیٹا ہے کہ ”آنا الحق“ (میں ہی وجودِ خداوندی ہوں)۔ اس لیے کوئی تعجب کی بات نہیں کہ جب علاجِ کرید کر کے انھیں بالآخر کلمہ کفر کہنے کی سزا دی گئی تو بہت سے شیوخ نے ان سے اپنی برأت کا اظہار کیا۔

”تاریخ بغداد“ کے مصنف الخطیب ایک اہم اقتباس ہمارے سامنے لاتے ہیں جس سے علاج کے بغدادی مدرسہ تصوف کے ساتھ تعلق کا پتا چلتا ہے۔ علاج نے اپنے ایک دوست کو خط میں مندرجہ ذیل کلمات تحریر کیے:

”یہ خط ہے الرحمان الرحیم کی طرف سے فلاں اور فلاں کو...“ جب یہ تحریر علاج کے سامنے رکھی گئی تو انھوں نے جواب دیا ”ہاں یہ میرا ہی خط ہے اور“ اور میں نے ہی یہ لکھا ہے“ سوال کیا گیا کہ ”اب تک تو آپ پیغمبرِ انوار قوت و اختیار کا دعویٰ کرتے رہے ہیں، اب آپ نے خدائی کا دعویٰ بھی شروع کر دیا؟“ علاج نے جواب میں کہا: ”میں اپنی خدائی کا ادعا تو نہیں کر رہا۔ یہ تو وہ چیز ہے جسے ہم صوفی ”عین الجمع“ (ارادۂ خداوندی کے ساتھ اتصالِ کامل کے نام سے تعبیر کرتے ہیں۔ خدا تعالیٰ کا تب ہے، اور میں آئہ کتابت ہوں)۔ سوال کیا گیا: ”کیا آپ کے علاوہ دوسرے صوفیہ بھی ہیں جو ان اصولوں کے متائل ہوں؟“ علاج نے جواب دیا: ”ہاں! ابن عطاء، ابو محمد الجری، اور ابوبکر اشبل! جری اور اشبل اپنے خیالات پر شیدہ رکھتے ہیں لیکن ابن عطاء ایسا نہیں کرتے“ جب جری اور اشبل سے اس بات کی تصدیق کے لیے کہا

گیا تو ان دونوں نے علاج کے قول کی ترویج کی۔ البتہ ابن عطاء نے علاج کے عقیدے کے ساتھ اتفاق کا اظہار کیا۔ اور نتیجہ کے طور پر انھیں بھی اس کی پاداش میں موت کی سزا دی گئی تھی۔

انگریزی مستشرق نکلسن نے علاج کے معاملے کا اختصار ان الفاظ میں بیان کیا ہے: "علاج اپنی بنیادگی اور انہماک میں اتنے گہرے پلے گھٹے تھے کہ ان کے لیے اپنے ضمیر کے ساتھ مصالحت کرنا ممکن نہیں رہا تھا چنانچہ انھوں نے مسلمانوں کے دین اور سیاست کے عمومی اقتدار کے خلاف ایک ایسا شخصی اقتدار لاکھڑا کیا جو ایک صوفی کو براہ راست خدا کی ذات سے حاصل ہوتا ہے، جس کے ساتھ وہ پیوست ہو جاتا ہے۔ اور وہ بنیاد کی طرح نظریاتی صوفی نہیں رہے تھے۔ علاج پر تو قرامطہ کے ساتھ ساز باز کرنے کا شبہ بھی کیا گیا تھا۔ وہ اپنے عقیدہ اور مسلک کی تبلیغ مسلمانوں اور کافروں سب کو کرتے تھے۔ اور بے بڑھ کر یہ کہ وہ واضح کمالات دکھا کر لوگوں کو اسلام کی طرف کھینچتے تھے۔ ان اسباب کی بنا پر لوگ ان کو بُرا بھلا کہنے میں حق بجانب تھے۔ جیسا کہ متاخرین صوفیہ کا خیال ہے ان کا جرم یہ نہ تھا کہ انھوں نے الوہیت مقدسہ کے راز فاش کر دیئے تھے بلکہ صرف یہ تھا کہ اپنے باطن کی ندا کے تابع ہو کر انھوں نے ایک ایسی بات کا اعلان کر دیا، اور ایک ایسی حقیقت کو منوانے کے درپے ہو گئے تھے جو دینی، سیاسی، اور اجتماعی انارکی کا سبب بن سکتی تھی۔" علاج کو موت کی سزا دی گئی اور ۳۰۹ھ میں انھیں سولی پر چڑھا دیا گیا۔ پیرس یونیورسٹی کے پروفیسر مسینوں نے علاج کے منتشر ملفوظات کا جو گہرا مطالعہ کیا ہے، نیز انھیں اس صوفی کی جو دستاویزات

بغداد کا مدرسہ تصوف

ہاتھ آتی ہیں، اُن سے اب یہ ممکن ہو گیا ہے کہ مذاج کی عمیق اور تاریخی اعتبار سے نہایت اہم تعلیمات پر باقاعدہ تحقیق کی جاسکے۔

حضرت جنید کے دوسرے نامور تلامذہ میں جعفر النعمانی اور ابوسعید الاسودؒ تھے، جن کا اوپر ذکر آچکا ہے۔ ان کے علاوہ ابو علی احمد محمد الروزباری البغدادی جنہوں نے مصر میں ۳۲۲ھ میں وفات پائی، ابوبکر محمد ابن الکتانی البغدادی جو مکہ میں ۳۲۲ھ میں فوت ہوئے، ابوالحسن علی ابن محمد المرتزق جنہوں ۳۲۸ھ میں انتقال کیا۔ ابو محمد عبداللہ بن محمد المرتضیٰ متوفی ۳۲۸ھ، ابوعقیوب اسحاق ابن محمد النرجوری متوفی ۳۳۰ھ۔ یہ سب آپ کے ارشد تلامذہ ہیں تھے جنہوں نے صرف ان چند حضرات کے نام گنوائے ہیں۔ ورنہ ان کے علاوہ بغداد میں بھی آپ کے بہت سے اور تلامذہ تھے، اور ایک خاصی تعداد ان کی بھی تھی جو بیرون بغداد سے آکر آپ کے حلقہ وعظ وارشاد میں شامل ہوئے تھے۔

بغداد اس زمانہ میں اسلامی دنیا کا روحانی اور ثقافتی دار الخلافہ تھا۔ شہر کے اس پس منظر میں بغداد کا مدرسہ تصوف پھلا پھولا۔ اور اس لحاظ سے یہ اسلامی دنیا کا ایک نمائندہ ادارہ بن گیا۔ دُور وازن تک اس کے اثرات پھیلے مغرب میں واقع ممالک مثلاً شام۔ مصر۔ سعودی عرب، اور افریقہ تک، اور مشرق میں خراسان تک اس مدرسہ کی صدائے بازگشت سنائی دی۔ اس مدرسہ نے ان تمام قدیم اور معاصرانہ صوفیانہ افکار کو یکجا کر دیا تھا جو اس وقت دنیا سے اسلام کے اندر پائے جاتے تھے۔

کلی لکھتے ہیں: ”جب ہمارے شیخ ابوسعید ابن الاعرابی نے اپنی کتاب

جنید بغداد

”طبقات المشاک“ لکھی تراخوں نے اس پہلے شخص کا تذکرہ کیا جس نے یہ علم تصوف رائج کیا۔ اور اس کے بعد ان لوگوں کا ذکر کرتے گئے جو بعد میں آتے رہے، یہ لوگ بصرہ، شام اور خراسان سے تعلق رکھتے تھے۔ اور کہا کہ آخر میں جو طبقہ آیا وہ مدرسہ بغداد تھا۔ مگر یہ بھی کہتے ہیں کہ: ”آخری شخص جس نے تصوف کا درس دیا وہ جنید تھے۔ انہیں وسعت نظر، صدق مقال، اور انہماقِ تدعا کی اعلیٰ صفات ورثیت ہوئی تھیں۔ اور ان کے بعد ہم اس سلسلے میں کسی دوسرے کا نام لیتے ہوئے جھکیاتے ہیں۔“

بغداد کے اس مدرسہ صوفیہ کا حلقہ اس زمانہ کی عام روحانی زندگی کے دائرے کے وسط میں ہی واقع تھا۔ اور پھر احباب و تلامذہ پر مشتمل اس روحانی حلقہ کے وسط میں حضرت جنید کی شخصیت مندر نشین نظر آتی تھی۔

۱۔ کتاب الطبع ”دستراج“ ص ۱۲

۲۔ ”تقوت القلوب“ دکن، ج ۲، ص ۳۰۔ ”احیاء العلوم“ وغزالی، ج ۱، ص ۲۲

۳۔ جنید کا ایک خط (برکبر اکسائی کے نام) کتاب الطبع، ص ۲۳۹

۴۔ کتاب التلخیص ”دستراج“ ص ۹

۵۔ ”مذکرۃ الاولیاء“ (عطار، ج ۲، ص ۲۶)

۶۔ ”مذکرۃ الاولیاء“ (عطار، ج ۲، ص ۱۲)

۱۳۳۔ "احیاء العلوم" (غزالی) ص ۱۹۹، نیز "قوت القلب" (دکنی) ص ۱۳۳

۱۳۴۔ "قوت القلب" (دکنی) ج ۲، ص ۱۴

۱۳۵۔ "از کتاب الفی" (دمتراج) ص ۹

۱۳۶۔ "از کتاب الفی" (دمتراج) ص ۵، "احیاء العلوم" (غزالی) ج ۴، ص ۲۳

۱۳۷۔ "رسالہ" (قشیری) ص ۱۳۴

۱۳۸۔ محبت، شوق اور عشق کے لیے فرید دیکھیے "احیاء العلوم" (غزالی) ج ۴، ص ۲۸۹

نیز "مدارج" (ابن قیم) ج ۲، ص ۴

۱۳۹۔ "از کتاب الفی" (دمتراج) ص ۸

۱۴۰۔ فرید تفصیل کے لیے دیکھیے مذکورہ کتاب، نیز "قوت القلب" (دکنی) ج ۳، ص ۱۱۴

۱۴۱۔ "کشف المحجوب" (بجوری) ص ۹۶، "احیاء العلوم" (غزالی) ج ۴، ص ۲۳۰

۱۴۲۔ "تلمیس البیس" (ابن الجوزی) ص ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱

۱۴۳۔ "کشف المحجوب" (بجوری) ص ۱۸۹

۱۴۴۔ "کشف المحجوب" (بجوری) ص ۱۰۴

۱۴۵۔ "رسالہ" (قشیری) ص ۲۰

۱۴۶۔ "تاریخ بغداد" (خطیب) ج ۵، ص ۱۳۰

۱۴۷۔ "حلیۃ الاولیاء" (ابو نعیم) ج ۱۰، ص ۲۴۹

۱۴۸۔ "النجوم الزاہرۃ" (ابن القطر بردی) ج ۳، ص ۷۶

۱۴۹۔ "تاریخ بغداد" (خطیب) ج ۴، ص ۲۸

۱۵۰۔ "کشف المحجوب" (بجوری) ص ۲۲

۳۳۵ "توت القلوب" (کلی)، ج ۲، ص ۱۹۱، کتاب القمع (مترجم) ص ۲۲۰

۳۳۶ "شذرات" ج ۲، ص ۲۲۵

۳۳۷ "منظوم" (ابن الجوزی) ج ۲، ص ۶۸ - "الوانی" (صمدی) ص ۳۴۳

۳۳۸ "شذرات" ج ۲، ص ۲۲۵

۳۳۹ "کشف المحجوب" (بجوری) ص ۱۴۴ - "رساله" (قشیری) ص ۲۵

۳۴۰ "منظوم" (ابن الجوزی) ج ۵، ص ۷۹ - "رساله" (قشیری) ص ۱۳۳ کتاب القمع

(مترجم) ص ۲۱۷

۳۴۱ "حلیة الاولیاء" (ابن نعیم) ج ۱۰، ص ۳۰۹ - "تاریخ بغداد" (خطیب) ج ۹،

ص ۲۳۴

۳۴۲ "حلیة الاولیاء" (ابن نعیم) ج ۱۰، ص ۲۱۳ - "تاریخ بغداد" (خطیب) ج ۵،

ص ۱۰۰ -

۳۴۳ "تاریخ بغداد" (خطیب) ج ۱۳، ص ۴۱۲

۳۴۴ "کشف المحجوب" (بجوری) ص ۱۴۸

۳۴۵ "تاریخ بغداد" (خطیب) ج ۸، ص ۴۲۲ -

۳۴۶ "تاریخ بغداد" (خطیب) ج ۴، ص ۴۳۳

۳۴۷ "کتاب القمع" (مترجم) ص ۲۰۴

۳۴۸ "کشف المحجوب" (بجوری) ص ۱۵۵

۳۴۹ "کشف المحجوب" (بجوری) ص ۱۴۴

۳۵۰ "کتاب القمع" (مترجم) ص ۲۹۵ - ۴۰۶ - "تنبیہ العیون" (ابن الجوزی) ص ۲۵۸ - ۲۶۱

۳۹۔ "کشف الجوب" (تجزیری) ص ۱۸۹۔

۴۰۔ "تاریخ بغداد" (خطیب) ج ۸، ص ۱۲۱

۴۱۔ "تاریخ بغداد" (خطیب) ج ۸، ص ۱۲۷

۴۲۔ "The Legacy of Islam" ص ۲۱۸

۴۳۔ دیکھیے مبینوں کی کتاب: "کتاب الطراسین"

۴۴۔ بطور حجاز وزارت کے ایک مرکزی مقام کے تکریم کرنے صوفیانہ تعلیمات کو اسلامی بنایا

کے بیرونی ممالک میں پھیلنے میں بہت اہم بول ادا کیا ہے۔

۴۵۔ "توت القلوب" (مکی) ج ۲، ص ۴۱۔

باب ۴

شخصیتِ جنید

جن مآخذ کا اور پرچم نے جائزہ لیا ہے ان سے ہیں بآسانی معلوم ہو سکتا ہے کہ حضرت جنید درگاہ میں بھی کافی سوجھ بوجھ اور قابلیتِ خداوار رکھتے تھے۔ ان کی چمکدار صلاحیتیں کسی میں ہی ظاہر ہو گئی تھیں۔ اور جلد ہی ان کے ماموں حضرت سفلی نے، جو خود ایک بہت بڑے صوفی، ممتاز و نیابتی مفکر، اور مابہر تعلیم تھے، ان کی اصلاح و تربیت کو بجا نہ لیا تھا۔ سفلی نے اپنے اس بھانجے کی غایت درجہ بجا لیا۔ اس کی صلاحیتوں کو پروان چڑھایا۔ اور اسے صحیح راستے پر گامزن کیا۔ انھوں نے اس بات کا خاص طور پر خیال رکھا کہ دوسرے ہونہار تعلیم بخشوں کی طرح یہ بھی اپنے متعلق تھیں وہ توصیف کے کلمات سن سن کر کسی بگاڑ میں مبتلا نہ ہو جائے۔

سفلی نے اپنے بھانجے کو عام لوگوں کے ساتھ میل جول رکھنے سے منع کر دیا تھا۔ وہ خود جنید کے ساتھ گفتگو کرتے۔ مستراط کے طرز پر اس سے سوالات کرتے، اور اس طرح اس کے اُبھرتے ہوئے ذہن کی تربیت کرتے۔ اپنے علاوہ وہ لڑکے کو ان شیوخ کی گفتگو سننے کی اجازت بھی دے دیتے جو سفلی کے مکان پر جمع ہوا کرتے تھے۔ چنانچہ حضرت سفلی کے زیر اثر حضرت جنید نے اپنی عمر کے ابتدائی سالوں میں

شخصیت جنید

گھر پر ایک تنہا اور کٹم کٹم زندگی گزاری۔ اور اس طرح اپنے لیے تصوف کا راستہ دھونڈ نکالا۔ جوانی کے ایام میں بھی ان کی خاموشی اور شرم و حیا قائم رہی !

جب وہ بارہ سال کے ہو کر سن طالب علمی کو پہنچے، تو انھوں نے ابو ثور کے یہاں زیادہ تر فقہ کی تعلیم حاصل کی۔ اور بہت جلد یہ ظاہر ہو گیا کہ یہ نوجوان اپنے اندر ایک اعلیٰ فقیہ بننے کے امکانات رکھتا ہے۔ ابو ثور کے حلقے میں، ان کے دوستوں اور طالب علموں کے سامنے قانون کے جتنے بھی اُبھے ہوئے اور پُرچہ مسائل پیش آتے، جنید ان کے جوابات بہت عمدگی سے دیتے۔

حضرت جنید کے اندر اصالتِ فکر، حاضر و ماضی، اور بصیرتِ آئینہ ذات ہمیشہ موجود رہی، اور زندگی بھر انھوں نے ایک واضح و نیرا سلوب بیان اپنائے رکھا، جیسا کہ مثال کے طور پر ان کی اور ابنِ اُکرمی کی حکایت میں نظر آتا ہے۔

زندگی کے متعلق اپنے رویے میں، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ نہ تو جمالیاتی عیش پسندی کی انتہا کو پہنچے تھے، اور نہ صوفیانہ جفاکشی کی انتہا کو اور آٹھائیکہ یہ دونوں انتہائیں ان کے زمانے کے صوفیہ میں عموماً پائی جاتی تھیں۔

جنید اپنے تجارتی پیشہ کے لحاظ سے رشیم فروش تھے۔ روزی کے اسباب و مسائل کی کمی نہ تھی، جنہیں وہ اعتدال اور حسن تدبیر کے ساتھ برت کر گزارا کرتے کرتے تھے، اور زیادہ تر ان سے اپنے متعدد دوستوں کی خاطر عداوت کیا کرتے تھے۔ بغداد میں ان کا مکان ایک لحاظ سے مرکز تھا مقامی صوفیہ کے لیے بھی، اور باہر کے ان لوگوں کے لیے بھی جو اپنے سفر کے دوران میں اس شہر سے گزرتے تھے۔ یہ سب لوگ جنید کے مکان پر ہی جمع ہوتے اور وہیں مہمان ٹھہرتے۔ اُن کا مال اس

شخصیت بنید

مہان نوازی کے علاوہ بہت سے ان غریب صوفیہ کی اعانت پر بھی خرچ ہوتا تھا جو کما ویا
ذیوی چھوڑ کر راہ تصوف اختیار کر لیتے تھے۔

حضرت بنید اپنے اصحاب کی نظر میں ایک معزز دوست تھے۔ وفادار اور
مردم شناس! اور جیسا کہ ان کی بہت سی حکایتوں اور مراسلتوں سے ظاہر ہوتا ہے
ان کی بہت سی دوستیاں ان کی زندگی بھر باقی رہیں۔ حضرت بنید کے اہل و عیال تھے
یا نہیں؟ اس کی بابت کہیں بھی کوئی معلومات نہیں ملتیں۔ نہ ان کی اولاد کا ذکر کہیں
دیکھنے میں آتا ہے۔ لیکن اتنی بات یقین سے کہی جاسکتی ہے کہ اگر ان کا اپنا کنبہ تھا بھی
بھی تو اسے ان کی زندگی میں مرکزی حیثیت کبھی حاصل نہیں تھی۔

ایک ایسے زمانے میں جبکہ صوفیہ میں سیرو سفر پر نکلنے کا عام دستور تھا حضرت
بنید نے کوئی خاص سفر نہیں کیا تھا۔ ان کا واحد سفر جس کا ذکر کتابوں میں ملتا ہے
مکہ مکرمہ کا سفر حج تھا۔ ان کی باتوں سے پتا چلتا ہے کہ بنید بار بار حج پر جانے کے
حق میں نہیں تھے۔ اس کے بخلاف ان کا احساس یہ تھا کہ حج کا سفر روحانی سطح پر ہونا
چاہیے۔ اس بارے میں ان کا جو رویہ تھا وہ اس گفتگو سے آشکار ہوتا ہے۔

حضرت بنید کی خدمت میں ایک شخص آیا۔ آپ نے پوچھا: کہاں سے آنا ہوا؟
جواب ملا: ”حج پر گیا ہوا تھا سو میں سے آنا ہوں۔“

”اُس وقت سے لے کر جبکہ تم نے اپنے گھر کو خیر باو کہا کیا تم نے تمام گنہوں
کو بھی خیر باو کہا تھا یا نہیں؟“ بنید نے پوچھا۔

”نہیں! ایسا تو نہیں ہوا“ اس شخص نے جواب دیا
”پھر تم نے کیسا حج کیا! اچھا یہ بتاؤ کہ اس سفر کے اثنا میں تم نے جس منزل

فحشیتِ نجید

پر بھی پڑاؤ کیا، کیا اس موقع پر تم نے خدا تعالیٰ کی طرف بھی کوئی منزل طے کی؟
”نہیں“

”پھر تم نے راجہ کا سفر منزل بمنزل تو نہ کیا۔ اچھا یہ بتاؤ کہ جب تم نے
مقامِ متعین پر احرام باندھا، تو کیا تم نے اپنی ذات سے عام انسانی صفات کا باہر
بھی اسی طرح اتار دینا چاہا جس طرح تم نے اپنا دنیوی لباس اپنے جسم سے اتار
دیا تھا؟“
”نہیں“

”پھر تم نے احرام کہاں باندھا! اچھا یہ بتاؤ کہ جب تم نے مقامِ عرفات میں قیام
کیا تو کیا تم نے ایک لمحہ بھی خدا کے کامل دھیان میں گزارا؟“
”نہیں“

”پھر تم نے عرفات کا قیام کہاں کیا! اور جب تم مزدلفہ گئے اور اپنی دلی مراد پائی
تو کیا تم نے تمام جسمانی خواہشات کو اپنے سے الگ کر دیا؟“
”نہیں“

”تو پھر تم مزدلفہ نہیں گئے۔ اور پھر جب تم نے کعبۃ اللہ کا طواف کیا تو کیا اس خاند
پاک میں جمالِ خداوندی کا مشاہدہ کیا؟“
”نہیں“

”تو پھر تم نے وحقیقت کعبے کا طواف ہی نہیں کیا۔ جب تم نے صفا اور مروہ کے
درمیان سہی کی، تو کیا تم نے صفا و پاکیزگی اور مروت و نیکی کا مقام حاصل کیا؟“
”نہیں“

”تو اس کا یہ مطلب ہے کہ تم نے سعی نہیں کی جب تم منیٰ میں آئے تو کیا تمہاری تمام منیٰ (خواہشیں) ختم ہو گئیں؟“
”نہیں۔“

”تو پھر تم منیٰ کہاں گئے؟ اور جب تم تمام ذبح پر گئے اور قرآنی ادا کی تو کیا تم نے خواہشات جسمانی کی تمام صورتوں کی قرآنی کی؟“
”نہیں۔“

”پھر تم نے کوئی قرآنی ہی نہیں کی۔ اور جب تم نے رنی الجھار دکھایاں پھینکنے کا عمل کیا تو جیسے دیوی خیالات تم سے چٹے ہوئے تھے، کیا ان سب کو اپنے سے الگ پھینک دیا؟“
”نہیں۔“

”پھر تم نے لکڑیاں نہیں پھینکیں اور حج کے شعائر ادا نہیں کیے۔ واپس جاؤ اور اس طریقے پر حج کرو جس طریقے پر کہ میں نے تمہیں بتایا ہے۔ تاکہ تم تمام ابراہیم ایک پہنچ سکو۔“

حضرت جنید قدرتی طور پر بغداد ہی میں رہنا زیادہ پسند کرتے تھے، جہاں ہر سال دور و دراز ممالک سے غیر تمام اسلامی دنیا سے ستیاج اور مسافر آیا کرتے تھے، اور جو نہ صرف تجارت کا بلکہ روحانی تعلیم کا بھی ایک بہت بڑا مرکز تھا۔

حضرت جنید کی ایک دفا دار خادم مذہب تہونہ نام کی تھی، جس نے ان کی اور دو دوسرے شیوخ نوری اور ابو حمزہ کی خدمت کی تھی۔ ایک دفا انہیں ایک نوٹڈی بھی تحفہ میں دی گئی۔ لیکن اسے انھوں نے اپنے ایک ساتھی کے حوالے کر دیا۔ جنید

شخصیت بنید

بے مد مشقت پسند تھے۔ اور کانے پینے کے معاملے میں بہت سادہ! انہوں نے عبادت الہی اور زہد و ورع میں ایک باقاعدہ اور ہموار زندگی گذاری۔ وہ جہانی اعتبار سے چونکہ کافی مضبوط اور توانا دکھائی دیتے تھے اس لیے کہا جاتا ہے کہ بعض لوگوں کو ان کے صوفیانہ زہد و ریاضت کے بارے میں شبہ ہوتا تھا۔

سیاسیات میں انھیں حضرت بنید کو بالکل پسند نہیں تھا۔ حکام کے شکوک و شبہات سے بچنے کی خاطر وہ اپنی تعلیم کھلے بندوں نہیں دیتے تھے۔ اور نہ انہوں نے فرامطہ اور دوسرے لوگوں سے کبھی اختلاط رکھا تھا۔ جب صوفیوں کے غلات تحقیقاتی کارروائیاں ہونے لگیں تو انہوں نے اپنے آپ کو مضمض ایک فقیہ نظر کیا اور پس منظر میں رہے، انہوں نے علاج سے بھی قطع تعلق کیا۔ اور انہیں اپنے ساتھ سے الگ کر دیا۔

مسل عدالتی تحقیقاتوں اور سزاؤں کے نتیجے میں بنید کی عام سوسائٹی میں فرت کی مقبولیت بہت کم ہو گئی۔ اور بنید نے اپنے آخری سال مایوسی، اور صبر و رضا کے عالم میں گزار دیے۔ یوں لگتا ہے کہ وہ عام مجلسی زندگی سے زیادہ سے زیادہ کنارہ کش ہو گئے تھے۔

عوام ان اس کو کی تعلیم دینی چاہیے اور کیا نہیں دینی چاہیے۔ اس کی بابت حضرت بنید بہت محتاط اور سوچ بچار کرنے والے شخص تھے کہتے ہیں کہ جب ان کے شاگرد شبلی نے انہیں ایک نہایت ہی جرأت مندانہ خط تصوف کے رنگ میں لکھا تو بنید نے وہ ناخوش آئند مکتوب کھنے والے کو دامن بھجوا دیا اور اس پر لکھ دیا:

”اے ابوبکر! لوگوں کے معاملے میں احتیاط سے کام لیجیو! ہم اہل تصوف جب بھی

گفتگو کرتے ہیں تو اپنے الفاظ پر ایک ظاہری پردہ سا ڈال لیتے ہیں۔ اور پھر ان الفاظ کو ایک دوسرے سے الگ کر کے ان کے متعلق آپس میں بحث کرتے ہیں۔ لیکن تم ہو کہ تصوف پر گفتگو کرتے ہوئے تم نے سب پردے ہٹا کر رکھ دیئے ہیں۔

عہدہ قضا کے متعلق حضرت جنید بہت کچھ مشکوک تھے۔ وہ جو حدیث ہے کہ ”وَقَضَى دُورَخٌ مِّنْ أَوْرَاقِ بَهشتِ مِیں جاتے گا“ تو بہت سے دیندار لوگ اسے اس کے لفظی معنوں میں لیتے تھے۔ حضرت جنید کے دوستوں میں سے رُوم اور الکلی نے جو دونوں نقیب تھے، حکومت کا عہدہ قضا قبول کر لیا تھا۔ جنید نے اس معاملے میں ان پر کڑی نکتہ چینی کی اور اس بنا پر ان سے عیندہ ہو گئے۔

ایک اور حکایت بیان کرنے میں جس سے حضرت جنید کا قضا اور مصلحت شناس رویہ عیاں ہوتا ہے۔ جنید لوگوں کے غلط اور ان کے مزاج کو اچھی طرح جانتے تھے۔ اس لیے انہیں اس مقدار سے زیادہ بنانے سے گریز کرتے تھے جتنا کہ وہ آسانی سے اخذ کر سکیں۔ نواری روایت کرتے ہیں: ”میں جنید کے پاس گیا تو دیکھا کہ آپ اپنی مسند ارشاد پر بیٹھے ہیں، میں نے کہا: ”اے ابوالقاسم! تم نے ابی لوگوں سے حقیقت کو چھپا رکھا ہے۔ اور انہوں نے تمہیں عزت کا مقام بخشا ہے۔ میں نے ان پر راز حقیقت عیاں کر دیا، تو اس کا صلہ یہ پایا کہ انہوں نے ہمیشہ مجھ پر تجھ پر مائے ہیں۔“ جنید اپنے دوستوں کو جو خطوط لکھتے تھے ان میں ہم دیکھتے ہیں کہ وہ انہیں برابر تنبیہ کرتے تھے کہ اپنی تحریریں میں محتاط رہنے کی کوشش کریں۔ اور لوگوں کے ساتھ جب بھی گفتگو کریں پورے ضبط و احتیاط کے ساتھ کریں۔

جنید روایت پسند تھے، اور مردِ عظمیٰ الہیات میں ان کا ایک سوچا سمجھا

شخصیتِ جنید

ہمارا رویہ تھا۔ ان کی یہ رائے تھی کہ تصوف کی تعلیمات اسلامی روایات ہی کی بنیاد پر قائم ہیں۔ اور اسی چیز کو ثابت کرنے کے لیے وہ مسلسل کام کرتے رہے۔ اس جذبہ کے ساتھ وہ تصوف کو۔۔۔ جیسا کہ ہم دیکھتے ہیں۔۔۔ ایک راسخ و مروج نظام کی سطح تک لے گئے، اور اسے اسلام کے راسخ العقیدہ نمائندوں کے لیے بھی قابل قبول بنا دیا۔ وہ چونکہ ایک ایسے معلم تھے جنہیں انسانی افراد اور موسائٹی کی فطرت سے گہری واقفیت حاصل تھی۔ اس لیے وہ مروج و مقبول اسلامی روایات سے قطع تعلق کرنے کو اچھا نہیں سمجھتے تھے۔ انہوں نے ہمیشہ ایک مکمل اور پرہیزگار پختہ زندگی بسر کی۔ سمجھتے ہیں کہ وہ روزانہ بہت سی رکعتیں نماز پڑھتے تھے۔ قرآن کی تلاوت کرتے اور روزہ رکھتے تھے۔ عبادت گزاری اور سخت کوشش کی یہ خدا پرستانہ زندگی انہوں نے اپنی کبر سنی میں بھی جاری رکھی جبکہ وہ بہت کمزور ہو گئے تھے۔ بلکہ زندگی کے آخری سانس تک اسے جاری رکھا۔

حضرت جنید ایک باکمال عالم و فاضل تھے۔ مبداء فیاض سے انہیں ایک دقیقہ رس عقل و ودیعت ہوئی تھی جس کا محیط بہت وسیع تھا۔ وہ اپنے زمانے کے علم کی مختلف شاخوں سے بخوبی آشنا تھے۔ فقہ، ادبیات، اخلاقیات پر ان کی تعلیمات مستند بھی جاتی تھیں۔ لیکن اس علم و فضل کے باوجود وہ عزت پسند اور خاموش طبع تھے۔ اور صوفیانہ خود آگاہی کی کیفیت میں اپنے آپ میں مست رہتے تھے!

کہا جاتا ہے کہ جب کوئی حضرت جنید سے نفس کی کسی صوفیانہ حالت کے متعلق سوال کرتا تو وہ اٹھ کر اندر گھر میں چلے جاتے۔ اور متوجہ الی اللہ ہو کر غروب

جنید بغداد

غور و فکر کرتے پھر یا ہر نکل آتے۔ اور سوال کرنے والے کو وہ چیز بتاتے جس کا انھوں نے خود تجربہ کیا ہوتا ہے۔

جنید کے ایک شاگرد غلدی سے روایت ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جنید کے سوا انہیں کسی دوسرے ایسے شیخ کا علم نہیں جس کی ذات میں علم اور تجربہ دونوں جمع ہو گئے ہوں۔ بہت سے شیوخ کے اندر علم ہے لیکن تجربہ نہیں ہے۔ کچھ دوسرے ایسے ہیں جن کے یہاں تجربہ ہی تجربہ ہے، علم کی بہت کمی ہے۔ جنید کے یہاں تجربہ بھی بھرپور ہے اور علم بھی بہت وسیع اور گہرا ہے۔ ان کے علم پر اگر غور کیا جائے تو کہا جاسکتا ہے کہ یہ ان کے تجربہ سے بھی فائق ہے۔

جنید کے اندر وہ گہرا احساس اور عمیق ویدان پایا جاتا ہے جو بہت سے ایرانی تہذیب کی خصوصیت ہے۔ وہ اگرچہ ایرانی النسل تھے لیکن اس کے ساتھ ان کے اندر افکار کا وہ انضباط اور اسلامی عقیدے کی وہ صفائی اور سادگی بھی پائی جاتی ہے جو ایک عربی مدرسہ و تربیت گاہ کے کسی مفکر کی خصوصیت سمجھی جاتی ہے۔ چنانچہ اس طرح دوسری بہت سی ممتاز شخصیتوں کی طرح انھوں نے بھی اپنی ذات کے اندر دو مختلف نسلوں کی خوبیاں جمع کر لی تھیں۔

جنید کے متعلق یہ جو معلومات ہمیں حاصل ہوئی ہیں، ان سے ہم یہ سمجھ سکتے ہیں کہ وہ ایک صلیب کل شخصیت کے مالک تھے۔ وہ صحیح معنوں میں ایک معلم تھے۔ اور ایک پیچھے اور مخلص دوست! ہمیں ایسا لگتا ہے کہ وہ ایک ایسے خجیدہ شخص تھے جن کے اندر کوئی بناوٹ نہیں تھی۔ وہ بشارت طبعیت رکھتے تھے اور ان کے باطنی کیفیات کی شعاعیں ان کی ذات سے نکل کر ارد گرد بیٹھنے والے رفیقوں اور شاگردوں تک

۱- کشف المحجوب (تجربی) ص ۳۲۸

۱۱۔ "تاریخ بغداد" دکنی، ج ۵، ص ۱۴۴۔ "رسالہ" (قشیری) ص ۱۷۱۔

۲۰۰۰

۴ ۳ ۲ ۱ ۱۴ ۱ ۳ ۴

۵. کتاب الفتح (تراجم) ص ۲۳۳، ۲۳۴

۶۔ مکشفت الحبوب " دیکھو ریاض ۱۳۱

۴۰۴۔ کتاب الفلق، (تسراج ص ۲۱۰، زکشت المحبوب، بخوری ص ۴۰۴)

ۛے "تاریخ بغداد" وکیں ارجء،

باب ۵

تصانیف

حضرت جنید اپنے استاد عمارت الحماسی کی طرح ایک بسا نوریں
اسلوب بیان مصنف نہیں تھے۔ بلکہ انھوں نے جو کچھ لکھا وہ مقابلہ بہت
 قلیل ہے، اور اس میں سے بھی بہت تھوڑا حصہ ہمارے ہاتھوں تک پہنچا ہے۔
 ابن الندیم نے اپنی کتاب ”نہرست“ میں مندرجہ ذیل کتابیں جنید کی تصانیف بتائی
 ہیں:

کتاب امثال القرآن
 کتاب ”رسائل“

سراج نے اپنی ”کتاب الطبع“ میں جنید کی ایک تصنیف ”شرح شطیحات ابی یزید
 البسطامی“ میں سے ایک ٹکڑے کا ذکر کیا ہے۔ اور ان کی ایک اور کتاب ”المناجاة“
 کا بھی حوالہ دیا ہے۔

حضرت ہجویری نے اپنی کتاب ”کشف المحجوب“ میں حضرت جنید کی ایک اور
 کتاب ”تصحیح الامارۃ“ کا تذکرہ کیا ہے۔ لیکن درحقیقت جنید کی اصل تصانیف
 میں سے جو کچھ محفوظ رہ گیا ہے وہ صرف ان کے ”رسائل“ کی کتاب ہی ہے جو

تصانیف

استنبول میں صحت علی محفوظ نمبر ۱۲۷ ہے۔ ان کا ایک رسالہ ”دواء التفریط“ کے نام سے مشہور ہے اور ”حلیۃ الاولیاء“ میں ان کے کچھ دوسرے رسائل بھی مذکور ہیں۔ اس غلبہ تصنیف کی وجہ یہ بتائی جاسکتی ہے کہ جنید اپنے تلامذہ کو درس دیتے ہوئے کاغذ و قلم کو بہت ہی شاذ و نادر وسیلہ بناتے تھے۔ اس کی بجائے وہ انہیں ربانی تعلیم دینا زیادہ پسند کرتے تھے۔ جویا تو باقاعدہ لیکچروں کی شکل میں ہوتی تھی، یا اپنے اور گرو میٹھے ہوئے لوگوں کے ساتھ عام مکالمہ کی صورت میں! ان کی یہ غیر تحریر شدہ تعلیمات کافی تعداد میں جمع ہو چکی ہیں، اور وہ بہت سی قدیم صوفیانہ کتابوں میں محفوظ ہیں۔ آپ صوفیانہ تعلیم کا کوئی بھی سوال اٹھاتے، آپ کو اس مسئلے میں حضرت جنید کی رائے اس صوفیانہ لٹریچر میں جو آج ہیں دستیاب ہے تفصیل کے ساتھ نقل کی ہوئی ملے گی۔ جنید کے ملفوظات کی اس ہر دو لغزنی کی وجہ باسانی سمجھ میں آسکتی ہے اگر ہم ان کا وہ پرتا شیر، آسان فہم، اور اچھوتا انداز بیان ماننے رکھیں جس سے وہ اپنے شاگردوں کو تعلیم دیتے، اور ان کے سوالات کے جواب عنایت فرماتے تھے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جنید کو یہ بات سخت ناپسند تھی کہ ان کی تحریریں عوام کے ایک وسیع حلقے میں نہیں خطیب بیان کرتے ہیں کہ جب جنید کی وفات کا وقت قریب آیا تو انھوں نے یہ خواہش کی کہ ان کی تمام کتابیں بھی ان کے ساتھ ہی دفن کر دی جائیں۔

حضرت جنید کے صوفیانہ کلام کا رنگ و روپ ان کے مندرجہ ذیل اقوال میں خصوصیت سے نمایاں ہے کہتے ہیں:

”ایک دفعہ جبکہ میں اپنا روزمرہ کا دودھ کر رہا تھا مجھے غینہ آگئی۔ سونے اور

جاننے کی درمیانی حالت میں میں نے دیکھا کہ ایک فرشتہ آسمان سے اُترا۔ اس نے اپنی رُوح میرے سینے کے اندر اُتیل دی۔ اور مجھ سے کہنے لگا: اب اقامت اٹھ، اور لوگوں سے خطاب کر! تمہارے اندر اب رُوح موجود ہے۔ میں یہ سہی کڑا رو قطار رونے لگ گیا۔ ایک شخص نے جنید سے صوفیہ کے کلام کی بابت سوال کیا تو انہوں نے جواب میں فرمایا: صوفیہ تو کلام ہی نہیں کرتے۔ ابنِ خلیفہ سے بعد میں کسی نے یہی سوال کیا تو انہوں نے جواب دیا: جو اب اقامت دینی جنید نے کہا وہی درست ہے۔ صوفی کو کسی چیز سے غرض نہیں ہوتی سوائے اُن دیکھی دنیا کے۔۔۔ جب اس کی زبان کھول دی جاتی ہے اور خدا اسے بولنے کی اجازت دیتا ہے تو وہ کلام کرتا ہے ورنہ خاموش ہی رہتا ہے۔ فصاحت و بلاغت تو ان لوگوں کا ملک ہے جو اس موضوع پر اصل کتابوں کی تعلیم حاصل کرتے ہیں اور انہیں زبانی یاد کرتے ہیں۔

کہتے ہیں کہ جنید سے جب بھی یہ گزارش کی جاتی کہ جوابات آپ نے ابھی کچھ ہے اسے پھر دہرا دیں تو وہ جواب دیتے کہ ایسا کرنا ان کے لیے ممکن نہیں ہے۔ وہ کہتے: خدا نے وہ الفاظ میرے منہ میں ڈال دیئے، اور میری زبان کو گویائی عطا کر دی۔ وہ الفاظ نہ کتابوں سے بلکہ حاصل ہوتے نہ کسی تعلیم سے۔ بلکہ محض عنایتِ خداوندی تھے؟

ایک دوسرے موقع پر ان سے گزارش کی گئی کہ جو گفتگو انہوں نے کی تھی اس کا اعادہ فرمادیں، تو انہوں نے جواب دیا: اگر یہ الفاظ میری اپنی زبان سے نکلے ہوئے تو میں تمہیں یہ قلمبند ہی کرا دیتا۔

تصانیف

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ حضرت جنید کی گفتگو، جیسا کہ ایک صوفی سے اس کی توقع کی جاسکتی ہے، انقاد و الہام کے تابع ہوتی تھی۔ وہ اپنے صوفیانہ نظریات کا اظہار ایک ذی علم شخص کی طرح نہیں کرتے تھے، اور نہ ایک عالم و فاضل کی طرح کسی موضوع کی تفصیلات میں جاتے تھے۔ لیکن یہ ظاہر ہے کہ گفتگو کرتے ہوئے وہ اپنے دل کا دریچہ وا کر دیتے اور ان کی روح کی باطنی گہرائیوں میں جو کچھ ہوتا وہ سامنے لا کر رکھ دیتے۔

لیکن ان کی یہ غیر تحریر شدہ تعلیمات جو ان کے سننے والوں نے محفوظ رکھیں، اور جو آج تصوف کے قدیم نسخہ پر میں پائی جاتی ہیں، ان کی سب سے گہری، اصلی، اور بنیادی تعلیمات نہیں ہیں۔ اپنے اصل اور بنیادی افکار حضرت جنید نے اپنی ان تحریروں میں آشکار کیے جن کے متعلق ان کا خیال یہ تھا کہ وہ عام لوگوں کے ہاتھوں میں نہیں پہنچیں گی۔ اسی سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ جہاں ان کے اقوال کا حوالہ ملتا ہے، ان کی تحریروں کی بابت ان کے بعد آنے والی نسلوں کو بہت تھوڑا علم ہو سکا۔

ایسا لگتا ہے کہ خود امام غزالی نے بھی حضرت جنید کی تعلیمات ان کے نقل کردہ اقوال ہی میں پڑھی تھیں۔ اپنی خود نوشت سوانح میں وہ ان اقوال کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ: یہ وہ ”منتشر اقوال“ ہیں جو جنید، شبلی، اور بایزید بسطامی سے منسوب کیے جاتے ہیں۔ اس سے یہ عیاں ہوتا ہے کہ حضرت جنید کی تحریروں میں عام لوگوں، یا بلکہ افاضل صوفیہ کے ہاتھوں تک بھی نہیں پہنچی تھیں۔ اگر عام لوگوں میں وہ تحریریں پھیلانی بھی جاتی تو ان کے سمجھنے اور پرکھنے میں بہت سی غلطیاں واقع ہوتیں۔ غزالی

نے اپنی ”کتاب التلخیص“ میں اس معاملے کی وضاحت کی ہے، اور معتقد و مشائس ایسے واقعات کی وی ہیں کہ لوگوں نے صوفیہ کے ایسے اقوال سن کر کہ جن کے سمجھنے کی ان میں اہمیت نہیں تھی، ان حضرات پر الہام و کفر، اور بداعتقاد کی کے الزام لگائے۔
 حضرت جنید کی گفتگو اور تحریر میں ایک الہامی صوب
 کا فرما ہوتی تھی۔ ان کے اقوال کا انداز کچھ ایسا ہوتا تھا کہ ان کے اندر ایک غیر شعوری بصیرت کی جھلک دکائی دیتی تھی۔ آج ان کی تحریروں کا جائزہ لینے سے معلوم ہوتا ہے کہ صوفی ٹریچر کے فریم کے اندر بھی وہ اپنی ایک الگ خصوصیت رکھتی ہیں۔ ہم ذیل میں ان کے اسلوب کی چند خصوصیات گناتے ہیں :-

(۱) حضرت جنید جو کچھ کہنا چاہتے ہیں اس کے متعلق ان کے خیالات بہت واضح، اور ان کے ذہن میں پوری طرح مرکب ہوتے ہیں۔ وہ ان باتوں کو اپنے افکار کی اگلی صف میں رکھتے ہیں۔ اور وہ شروع سے آخر تک ان کے سامنے ہی رہتی ہیں اس طرح وہ اپنے موضوع کا سرشتہ کبھی گم نہیں کرتے۔ جب وہ ایک نکتہ سامنے لاتے ہیں تو وہ دراصل ایک تجربہ ہوتا ہے جسے وہ بیان کرتے ہیں۔ اور وہ خود اس حالت میں سے گذر چکے ہوتے ہیں۔ وہ اس معاملے کی بابت ”بطور ایک نظریہ“ کے گفتگو نہیں کرتے۔ بلکہ ایک ایسے تجربہ کے طور پر اسے بیان کرتے ہیں جو خود ان کے ساتھ پیش آچکا ہوتا ہے۔ گفتگو کرتے ہوئے وہ اس تجربہ کے احساس سے مالا مال ہوتے ہیں کہا جاتا ہے کہ جب ان سے کوئی چیز دریافت کی جاتی تو وہ اس کا جواب فی الفور دیتے۔ بلکہ وہ خلوت میں جا کر اس خاص حالت کا خود تجربہ

تصانیف

کرتے۔ اور پھر باہر نکلتے اور سوال کا جواب دیتے۔^{۱۱۷}

مسلمان اہل علم کے دستور کے مطابق جنید بھی اپنی تحریر کی ابتدا ایک مقدمہ سے کرتے جس میں خدا کی تعریف، اور اس کے رسول پر درود ہوتا۔ اور ابتدائی تعارف کے اندر ہی جنید اپنے تمام خیالات و افکار کو ایک ہی دفعہ اختصار کے ساتھ بیان کر دیتے۔ اور بعد میں ان کو آہستہ آہستہ کھولتے اور ان کی تشریح کرتے جاتے (اختتام پر پہنچ کر وہ اس ساری گفتگو کا تعلق ایک لطیف و دقیق لیکن واضح طریقہ پر اپنے مخصوص عقیدہ توحید کے ساتھ جوڑ دیتے۔^{۱۱۸} یہ ان کا عام طریقہ تھا؛ (ب) اس اعتبار سے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ جنید کا طرز تحریر منظم تھا۔

ان کی تصانیف کے اندر ہمیں اسلامی شریعت میں پہلی بار اتنے اعلیٰ صوفیانہ حلقے کی ایسی تحریریں نظر آتی ہیں، جن کے اندر ایک نظم و ضبط ہے، طریق اور ایک خشکی اور مہارت ہے۔ اس معاملے میں جنید کا کوئی پیشوایا مرشد نہیں ہے۔ ان کے بعد بھی ہمیں بجز اس معاملے میں کوئی آدمی ان کے پائے کا نظر آتا ہے جو ایک الہامی کیفیت کے تحت، لیکن پورے نظم و انضباط کے ساتھ تصوف کے بہت اونچے مسائل پر لکھ سکے۔ ان کی تحریروں میں ہم منطق و استدلال کا استعمال بھی بخوبی پاسکتے ہیں۔ ان کی تحریروں کا انداز و سائل کا سا ہے جن میں وہ اپنے احباب کو خطوط کی شکل میں خطاب کرتے ہیں۔

جنید اپنے استدلال کی رد میں بعض اوقات ایک ایسے مقام پر آ نکلتے ہیں جہاں وہ سمجھتے ہیں کہ عقل انسانی کے ایسے مدعاے کلام کا ادراک کرنا، اور اسے سمجھ کر آگے بڑھنا اب ناممکن ہو گیا ہے۔ کیونکہ بات اب ایسی چل نکلی

ہے جہاں منطق و استدلال ساتھ نہیں دے سکتے۔ ایسے مواقع کی چند مثالیں ہم نیچے درج کرتے ہیں:-

اپنے ایک مکتوب میں جنید کہتے ہیں:-

”اور وہ (یعنی انسان) اس حالتِ قرب کی برداشت کرے
بھی تو کیسے، اور جو روایات اس حالت میں ہوتی ہے اُس کی عقل اس کا
احاطہ کرے بھی تو کیونکر! جب تک ذاتِ خداوندی ہی اس کی نگہبان نہ ہو
اور اس کے باطنی اسرار کی حفاظت نہ کرے۔ ذرا سوچو تو تم اس وقت
کہاں اور کس حال میں ہوتے ہو جبکہ وہ تمہیں کلیشہ اپنے حضور میں سمیٹ
لیتا ہے اور جو کچھ بھی تمہاری ذات سے چاہتا ہے اپنے سامنے حاضر کرتا
ہے۔ پھر وہ تمہیں یہ استطاعت بھی بخشا ہے کہ جو کچھ وہ کہے تم سنو
اور یہ بھی کہ جو کچھ سنو اس کا جواب بھی دو۔ اس وقت تمہاری یہ حالت
ہوتی ہے کہ تم ایک وقت مخاطب بھی ہوتے ہو اور محکم بھی! تم سے اپنی
کیفیات کے بارے میں پوچھا بھی جاتا ہے، اور تم خود بھی پوچھنے والے ہوتے
ہو۔۔۔ حقائق کے ورہائے نایاب، ادیبِ سہم اور مسلسل شواہد مع
اپنے زوائد و فوائد کے اس صاحبِ مجدِ مہنتی کی جانب سے ہر طرف
تم پر بکھرنے لگتے ہیں۔

پس اگر اس کی نعمت تمہارے شامل حال نہ ہو، اور وہ تمہارے
دل کو سکونی و طمانیت کے ساتھ نہ تمام رکھے، تو دل اس واردات
سے حیران و مبہوت، اور عقلیں اس مقام کی حاضری سے تھیں نہیں ہو کر

ایک اور مکتوب میں جنید تحریر کرتے ہیں :
 " اور یہ ایسا مقام ہے جہاں بڑے بڑے دانشوروں کی سستی
 گم ہو جاتی ہے۔ اور یہ مقام آخری منزل اور چوٹی ہے اس چیز کی جو
 اوپر بیان ہوئی ﷺ

(ج) حضرت جنید کا اسلوب اشارات سے پُر ہے۔ اس کی وجہ یہ کہ ان کا
 خیال عام الفاظ میں ظاہر نہیں کیا جاسکتا اور عام الفاظ میں سننے والوں تک پہنچایا
 جاسکتا ہے۔ جیسا کہ جنید اپنے ایک خط میں کہتے ہیں :

" یہ اشارے ہیں ان چند امور کی طرف جن کی درحقیقت اس سے
 زیادہ شرح بیان نہیں ہو سکتی۔ پھر اس طرح کے اشاروں کا فہم اس وقت
 تک حاصل نہیں ہو سکتا جب تک کہ افسانہ خود اس حالت اور کیفیت سے
 نگزرا ہو جس کی صفت اوپر بیان ہوئی ہے۔ میں نے دراصل اس
 بیان میں بہت سی چیزوں کو مخفی رکھا ہے۔ اور ان کے بارے میں زیادہ
 وضاحت نہیں کی۔ پس تم ان اشارات کا مدعا اسی مآخذ سے حاصل کرو
 جس کے سوا کوئی دوسرا مآخذ ان کے حاصل کرنے کا نہیں ہے۔ اور
 حق تعالیٰ کا اور اک اپنے آپ ہی کے اور اک کے ذریعے کرے ﷺ

ایک دوسری وجہ حضرت جنید کے ان اشارات کے استعمال کرنے، اور
 ایک پٹے ہوئے انداز میں بات کہنے کی یہ ہے کہ جو معانی وہ بیان کرنا چاہتے ہیں وہ
 اگر واضح الفاظ میں کھلے طریق پر بیان کیے جائیں تو اس میں عام لوگوں کے لیے

جنید بغداد

بہت سے خطرات ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ پڑھنے والا ان معانی کو پوری طرح سمجھنے اور ان پر حاوی ہونے کا اہل نہ ہو، اور اس طرح وہ گمراہ ہو کے رہ جاتے۔

چنانچہ حضرت جنید ایک دوسرے خط میں کہتے ہیں:

”انسان ان عوام سے جو بات بھی کرے، ان کا خیر خواہ اور محتاط

ہو کر کرے، اور ان کے ساتھ صرف اسی معاملے میں گفتگو کرے جو ان

کے دائرۂ فہم کے اندر ہو۔“

(۵) مذکورۃ بالا وجوہ کی بنا پر حضرت جنید کا اسلوب اکثر پراسرار ہوتا ہے

اور جیسا کہ ان کے رسائل سے معلوم ہو گا وہ جو بات کہنا چاہتے ہیں اس کی

طرف محض اشارہ کر دیتے ہیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانہ میں صوفیہ کے

درمیان خط و کتابت کا یہی انداز ہوتا تھا۔ اور وہ اپنے حلقہ کے اندر بھی اتنا ہی

شکل اور اشاراتی طرز بیان یا بھی تبادلۂ خیال کے لیے استعمال کرتے تھے ہم یہاں

جنید کا وہ جواب نقل کرتے ہیں جو انھوں نے اپنے دوست کے اسی طرح کے ایک

صوفیانہ خط کا دیا تھا:

”اور یہ اشارات جو میں نے اس موضوع پر کیے ہیں ان کی شرح و بسط

بہت طویل ہے۔ اور اگر ان کی کنہ بیان کی جاستے تو یہ مکتوب اس کا

مستقل نہیں ہو سکتا۔ اے بھائی! قدامت سے راضی ہو۔ تمہارا مکتوب

پہنچا، جس کا اظہار ہر بھی اور باطنی بھی، اور جس کا اوّل بھی اور آخر بھی سچ

یہ باعث مسرت ہے۔ اور اس کے اندر تم نے جو غیر معمولی علم نمایا

حکمت، اور واضح و تیر اشارات کی باتیں بیان کی ہیں، ان کو پڑھ کر

تصانیف

مجھے بہت افسوس حاصل ہوا۔ اس خط کے اندر رقم نے جو باتیں تصریحاً کہی ہیں وہ بھی، اور جو اشارے و کنایے کی زبان میں کہی ہیں وہ بھی میں نے سمجھ لی ہیں۔ اور چونکہ میں تمہاری ان باتوں سے آشنا ہوں، اور تمہارا مقصود و مدعا پیسے سے جانتا ہوں، یہ سب کچھ جو تم نے لکھا ہے میرے لیے واضح و بین ہے۔ تم نے کبھی غور کیا کہ افسانہ کی اس نثر کا ٹھکانا کہاں ہے؟ اور اس کا مصدر و منبع، اور اس کی نعت و انتہا کیا ہے؟ اور اس کا اول و آخر کیسے متعین ہوا؟ اور اس نثر کو خیال کے بارے میں جس کسی پر بھی فیصلہ صادر ہوا ہے تو وہ کیونکر صادر ہوا ہے؟

خوش قسمتی کی بات یہ ہے کہ اس زمانہ کے اکابر صوفیہ محض گوشہ نشین افراد نہیں تھے جس طرح کہ صوفیہ عام طور پر ہوتے ہیں۔ بلکہ وہ احباب کا ایک گروہ تھے جن میں سے ہر ایک، دوسرے کے دینی و روحانی تجربوں میں شریک ہوتا تھا۔ اور جب کبھی اس کا موقع ہوتا وہ یہ تجربات خطوط کے ذریعے ایک مفید مطلب اشاراتی زبان میں ایک دوسرے سے بیان کرتے تھے۔

(۵) ان خطوط کے اندر اسلامی تصوف کی مخصوص اصطلاحی زبان دکھائی دیتی ہے۔ جو اپنے صحیح محل پر بالکل بجا طور پر استعمال ہوئی ہے۔ ایک ایسی زبان جس کے اندر اپنی غیر شعوری فنکارانہ صفت پائی باقی ہے۔ صوفی احباب کے درمیان ان خطوط کے تبادلہ کے باعث اس زبان نے کافی ترقی کی۔ اور اس میں کسی حد تک خلجی آگئی۔

اس طرح بغدادی مدرسہ تصوف نے، اور اُس میں سے بھی حضرت جنید نے
 اول اقل تصوف کی اصطلاحی زبان کی بنیاد رکھی۔ یہ ایک ایسا ورثہ تھا جس نے
 زبان کو مالا مال کیا، اور اسے اسلامی تصوف، اہلیات، اور فلسفہ پر غور و فکر
 کرنے والوں کی آئندہ نسلوں کے لیے ایک اچھا ذریعہ اظہار بنا دیا۔

حضرت جنید کے رسائل کی اصطلاحی زبان کا اگر کوئی شخص ان کے بعد آنے
 والے صوفیہ کی اصطلاحات سے مقابلہ و موازنہ کرے تو یہ ایک نہایت ہی قابل
 قدر کام ہوگا۔ اس طرح ہم یہ دیکھ سکیں گے کہ تصوف کی اصطلاحی زبان نے
 عہد بعید کس طرح ترقی کی۔

دو، حضرت جنید کی تحریروں میں ہیں ان کی فقیہانہ تربیت کے اثرات بھی
 ملتے ہیں۔ وہ ہمیشہ اپنے خیالات کو ایک سوال کی شکل میں پیش کرتے ہیں جس میں
 سامع کی رائے طلب کی جاتی ہے، اور اس سوال پر بحث کرتے کرتے اس کا جواب
 اس طرح دے جاتے ہیں جس طرح ایک قانونی مشیر دیتا ہے۔ اس کی مثال
 ہمیں اُن آٹھ سوالوں میں ملتی ہے جو عقیدہ توحید پر انھوں نے پیش کیے ہیں۔
 یہاں تک کہ اس مضمون کا عنوان (مسئلہ) بھی ایک فقیہانہ اور قانونی اصطلاح
 ہے۔

وہ اپنی عبارتوں میں بعض اوقات ایک تبدیلیاتی طریقہ استعمال کرتے ہیں۔
 وہ اس طرح کہ اپنے خیالات کا ایک حصہ وہ کسی اہل علم کے منہ میں ڈال دیتے ہیں
 اور دوسرا حصہ کسی حکیم و داناک کی زبانی بیان کرتے ہیں۔ اور ان دونوں کے درمیان
 ایک مکالمہ کی صورت پیدا کر دیتے ہیں۔ اس طریقے کا نمونہ ہمیں ان کے رسالہ

تصانیف

- فتاویٰ، نیز یحییٰ ابن معاذ کے نام ان کے ایک مکتوب میں نظر آتا ہے۔
 (ف) اور آخر میں یہ کہ اگرچہ ہم حضرت جنید کی تصانیف کو ادبِ عالیہ کی صف میں شمار نہیں کر سکتے لیکن ان کا اسلوب بیان یقیناً بہت با اثر، گہرا، پُر معنی اور حرارت آمیز ہے۔ اس میں جذبہ و احساس کا اثر ہے، علم کی روشنی ہے اور شان و شوکت ہے۔ اس کے سوتے دل ہی سے پھوٹتے ہیں، اور دلوں میں ہی اپنی جگہ بناتے ہیں۔ اور یہ ایسی چیز ہے جسے ہم جنید کی بلاغتِ اسلوب سے تعبیر کر سکتے ہیں۔

تصانیف

حضرت جنید کی جو تحریریں موجود ہیں ان میں اول تصانیف جو موجود ہیں رسائلِ جنیدہ ہے جو صحت علی غلطہ نمبر ۴۷۱ ہے اس کتاب میں ان کی مندرجہ ذیل تحریریں شامل ہیں:

- ۱۔ رسالۃ الی بعض اخوانہ (مکتوب۔ ایک بھائی کے نام)
- ۲۔ رسالۃ الی یحییٰ ابن معاذ الوازی (مکتوب۔ یحییٰ بن معاذ وازی کے نام۔ یہ وہ مکتوب نہیں ہے جو سراج نے اپنی کتاب الطبع میں نقل کیا ہے)
- ۳۔ رسالۃ الی بعض اخوانہ (مکتوب۔ ایک بھائی کے نام)
- ۴۔ رسالۃ الی ابی بکر الکسانی الدینوری (مکتوب۔ ابوبکر الکسانی الدینوری کے نام)

جو نسخہ ہمارے پیش نظر ہے اس میں اس خط کا صرف آخری حصہ ہے

جنید بغداد

سراج نے البتہ ”کتاب القمع“ میں صفحات ۲۲۹-۲۳۱ پر اسے مکمل نقل کیا ہے۔

۵۔ ایک اور مکتوب بغیر عنوان کے (یہ خط بروکلین نے نہیں دیا)

۶۔ رسالة الى محمد بن عثمان المكي مکتوب — عمر بن عثمان المكي کے

نام) یہ مکتوب مکمل نہیں ہے۔

۷۔ رسالة الى يوسف بن الحسين الرازي (يوسف بن حسين الرازي

کے نام)

یہ مکتوب بھی مکمل نہیں ہے، اس کے صفحہ ۴۵ الف پڑ سکا اور اختتام پر کچھ

باب ملتے ہیں، جو مستودع میں مختلف ہیں۔ اور جیسا کہ ہمیں آگے چل کر معلوم ہو گا

جنید کے قلم سے نہیں ہیں۔

۸۔ دواء الادواح (دردوں کا علاج)

یہ رسالہ ابو نعیم کی ”حلیۃ الاولیاء“ میں بھی نقل ہوا ہے۔ جنید نے اسے

حادثہ الحماسی کی تصنیف بتایا ہے۔ لیکن یہ ممکن ہے اس لیے کہ اس کا اسلوب

جنید کا ہے محاسبی کا بالکل نہیں۔ ہو سکتا ہے کہ جنید نے اپنے الفاظ میں وہ معانی

بیان کر دیئے ہوں جو محاسبی نے اپنی کسی بحث کے دوران میں کہے ہوں۔

۹۔ کتاب الغناء (غنا کے بارے میں)

۱۰۔ کتاب الميثاق (عہد و پیمان کے بارے میں)

۱۱۔ کتاب الانوحيّة (مقام خداوندی کے بارے میں)

۱۲۔ کتاب في الفرق بين الاخلاص والصدق (اخلاص اور صدق کے

فرق کے بارے میں)

۱۳۔ باب آخری التوحید (توحید پر ایک مزید باب)
 ۱۴۔ مسألة أخوی: ایک دوسرا مسئلہ (توحید ہی کے بارے میں)
 ۱۵۔ مسألة أخوی: ایک اور مسئلہ ————— یہ رسالہ قشیری نے نقل کیا ہے۔

۱۶۔ مسألة أخوی: ایک اور مسئلہ (توحید کے بارے میں)

۱۷۔ مسألة أخوی:

۱۸۔ مسألة أخوی:

۱۹۔ مسألة أخوی:

۲۰۔ آخر مسئلہ: (آخری مسئلہ توحید کے باب میں)

۲۱۔ ادب المفتقر الى الله (خدا تعالیٰ کے ایک حاجت مند کے آداب

کے بارے میں)

۲۲۔ کتاب دواء التفریط (تصور کو تباہی کا علاج) اس رسالے کا

اکثر حصہ حلیۃ الاولیاء میں بھی منقول ہے۔

۲۳۔ رسالة الى بعض اخوانہ: (مکتوب ایک بھائی کے نام)

۲۴۔ جنید کا مکتوب بنام ابراہیم العباس الدینوری

۲۵۔ جنید کا مکتوب بنام ابراہیم الخلیفی المابستانی

۲۶۔ رسالة الى بعض اخوانہ (مکتوب — ایک بھائی کے نام)

۲۷۔ رسالة الى بعض اخوانہ ()

ستارچ نے کتاب القمع میں اچھی خاصی تعداد ان قطعات کی بھی نقل کی ہے

جن میں جنید نے اپنے مکاتیب کی تہذیب بیان کی ہے اور اس کے علاوہ مندرجہ ذیل تحریروں کے حوالے دیئے ہیں :-

۲۸۔ حضرت جنید کے مکتوب بنام بھی ابن معاذ کا ایک حصہ

۲۹۔ شرح شلیات بازید البساطی

مندرجہ بالا تصانیف بلاشبہ جنید کی ہیں۔ وہ اسی اسلوب میں لکھی گئی ہیں جس کے متعلق ہم جانتے ہیں کہ جنید کا ہے۔ اور ان میں معافی و صورتِ انجھار کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں پایا جاتا۔ چنانچہ ہم انھیں بطور تصانیف جنید کے ہی قبول کرتے ہیں۔

بروکلین نے جنید کی ایک اور تصنیف کا ذکر کیا ہے۔ لیکن ہم اس کا جائزہ نہیں لے سکے۔

۳۰۔ تصنیف صوفیہ

مندرجہ بالا رسائل کے علاوہ جنید کی مزید ضائع شدہ تصانیف تصانیف بھی ہیں جن کے نام اور حوالے متعدد مصنفین کے یہاں ملتے ہیں لیکن جو معلوم ہو رہا ہے، ضائع ہو گئی ہیں۔

۱۔ امثال القوان (قرآن میں تشبیہات اور مثالیں) "نہرست"

(ابن النیم، ص ۲۶۴)

۲۔ تصحیح الارادہ (ارادہ و نیت کی اصلاح) کشف المحجوب (بحرہ)

ص ۲۳۸

۳۔ کتاب المناجاة (دُعائے کتاب) کتاب النسخ (تراج) ص ۲۵۹

تصانیف

۴۔ منتخب الاسرار فی صفات الصدیقین والابرار وصدیقین و

ابرار کی صفات کے بارے میں، ”مَوَاقِی“ (ابن عربی) ص ۳۰، ۱۶۔
بروکلیں نے دو مزید کتابوں کا ذکر بھی کیا ہے، لیکن یہ کتابیں جنید کی تصنیف
نہیں ہو سکتیں۔

۱۔ حکایات۔ ”عالم“ (سرخاوی) ص ۴۱، ۱۶۔ یہ کتاب اقلدی کی
تصنیف معلوم ہوتی ہے۔

۴۔ المتفرقات المأثورة عن الجنید والشبل وابی یزید البسطامی
رجید، شبل، اور یازید بطنامی کے متفرق اقوال، ”المنقذ من الضلال“
(غزالی) ص ۱۲۳

یہ بھی درحقیقت جنید کی تصنیف نہیں ہے، بلکہ یہ محض صوفی مشائخ کے
متفرق اقوال کا ایک مجموعہ ہے۔

تصانیف جو غلط طور پر جنید سے منسوب کی جاتی ہیں

۱۔ ابراہیم القاسم الجنید کا مکتوب یوسف بن الحسین کے نام۔ بروکلیں
نے اس مکتوب کو جنید کی تصنیف بتایا ہے۔ یہ مکتوب ہمارے استقبال
کے نسخے وصحت علی مخطوطہ نمبر ۴، ۱۳۷ میں بطور یوسف بن الحسین کے
جواب کے نقل کیا گیا ہے، جو اس نے بعد میں دیتے ہوئے مکتوب جنید
کے جواب میں دیا تھا۔ یہ مکتوب اوپر نمبر ۷ پر ذکر ہوا ہے۔ لفظ ”جواب“
اس نسخے میں واضح طور پر نہیں پڑھا جاتا۔ تاہم ”حلیۃ الاولیاء“ ج ۱، ص ۲۳۔

جنید بغداد

۲۴۱ میں: نیز قشیری کے رسالہ ص ۲۲ میں یوسف بن الحسین کے اس جواب میں سے کچھ حصے نقل کیے گئے ہیں۔ اس خط کا اسلوب بہت نفیس اور سلیما ہوا ہے اور جنید کے اسلوب سے کافی مختلف ہے۔ پھر یہ کہ اس خط کے لکھنے والے نے اپنے بعض اساتذہ کے نام گنوائے ہیں، اور یہ شیوخ، ذوالنون اور ابوالحواری جنید کے نہیں بلکہ یوسف ہی کے اساتذہ ہیں۔

۲۔ رسالة في التكرور رسالة في الافاقة (ایک مکتوب مدہرشی کے

بارے میں، اور ایک مکتوب ہوش کے بارے میں،)

مسیحیوں اور برہمنوں کی رائے میں یہ دو مکتوب بھی حضرت جنید کی تصنیف ہیں، لیکن پروفیسر آربری کہتا ہے کہ یہ درحقیقت کسی متاخر اہل قلم کی تصنیف ہیں۔ اس لیے کہ اس کے سفر ۴۹۶ پر دوسرے صوفیہ کے ساتھ خود حضرت جنید کا حوالہ ملتا ہے۔

۳۔ کتاب القصد الی اللہ (وفات خداوندی کی جانب بڑھنے کے بارے

میں) مخطوطہ بکھنر و آصف ۱ ص ۳۹۰۔

اس کتاب کو جنید کی تصنیف حاجی غلیفہ نے قرار دیا ہے (ج ۲،

ص ۱۶۰)۔ نکلسن نے اس کتاب کا مطالعہ کیا ہے۔ لیکن وہ اس نتیجے پر پہنچا ہے کہ یہ کتاب حضرت جنید کی نہیں ہو سکتی۔ اس لیے کہ اس میں ایک قطعہ کی

تاریخ ۳۹۵ھ پڑی ہوئی ہے۔ (دیکھیے 401-15 Islamica II-

۴۔ معالی الہتم (محبتوں کی بلندیاں،

یہ کتاب بھی حاجی غلیفہ کی رائے میں جنید کی ہے نکلسن نے Islamica

میں اس کی کوئی تصدیق نہیں کی۔ آربری رسالہ کے صفحہ ۹۵ پر کہتا ہے: ”جنید کی طرف اس کتاب کی نسبت یقیناً غلط ہے۔ اس لیے کہ اس میں نہ صرف ان لوگوں کا ذکر ہے جن کا زمانہ حضرت جنید کی وفات سے بہت بعد کا ہے، بلکہ اس میں ایک جگہ خود جنید کا ذکر بھی ہے۔“
آربری کے نزدیک یہ کتاب ابوالقاسم العارف کی تصنیف ہے۔

۵۔ السیر فی انقاس الصوفیہ (حقوقیہ کے نفسی کیفیات کے اسرار)

یہ کتاب بھی حضرت جنید سے غسوب کی جاتی ہے۔ آربری نے بھی براہِ پنج کے جرنل ج ۱۵ (۱۹۴۷ء) ص ۱ پر اس تصنیف کا جائزہ لیا ہے، اور بتایا ہے کہ یہ کتاب یقیناً جنید کی نہیں ہے۔

۱۔ ”فہرست“ ابن الفہیم ص ۲۶۲

۲۔ ”کتاب التلحیح“ (مترجم) ص ۲۰۹، ۲۸۰

۳۔ ”کشف المحجوب“ (مجموعی) ص ۲۲۸

۴۔ ”تاریخ بغداد“ (خطیب) ج ۷، ص ۲۴۸

۵۔ رسائل جنید ص ۵۱ الف

۶۔ ص ۶۶ الف

۷۔ ”ابداۃ“ (ابن کثیر) ج ۱۱، ص ۱۱۴

۸۔ ”مرآة الجنان“ (ریاضی) ج ۱۱، ص ۲۲۳

۹۔ "المعتقد من الضلال" وغزالی، ص ۱۲۳

۱۰۔ "کتاب الطبع" و متراج، ص ۱۴

۱۱۔ "تاریخ بغداد" (خطیب) ج ۷، ص ۲۴۶، نیز "کتاب التبع" و متراج، ص ۱۵۲

۱۲۔ مثال کے طور پر دیکھیے: "کتاب الفرق بین الاخلاص والصدق" اس کتاب کے آخری

حصے: رسائل جنید میں

۱۳۔ دیکھیے رسائل جنید، نمبر ۱

۱۴۔ رسائل جنید نمبر ۳

۱۵۔ ۷۔ نمبر ۶

۱۶۔ "کتاب الطبع" و متراج، ص ۲۴۱

۱۷۔ رسائل جنید نمبر ۳

حصہ دوم

نظرِ آیت

تہسید

ایک صوفی کے دینی جذبے کا نقطہ آغاز اس عظیم فاصلے کا احساس ہے جو انسان اور خدا کے درمیان پایا جاتا ہے۔ یہ بنیادی احساس ایک صوفی کے تمام شعور و ادراک پر چھایا رہتا ہے۔ بعض اوقات یوں لگتا ہے کہ جیسے یہ بنیادی شعور و احساس بذاتِ خود ایک واضح شہریت ہو۔ اور اگر اسے شہریت نہ بھی تسلیم کیا جائے تو بھی ایک ناتواں انسان اور قادر مطلق خدا کے درمیان فاصلے کا احساس ہمیشہ باقی رہتا ہے۔

صوفیہ ہمیشہ اس دُوری سے آگاہ رہتے ہیں۔ اور اس احساس کا ایک ایجابی نکتہ ان کی یہ خواہش ہوتی ہے کہ اس خلیج کو عبور کر کے خالق و مخلوق کے درمیان اس فاصلے کو کم کر دیں۔

یہاں اگر یہ سوال کیا جائے کہ وہ کونسا ذریعہ ہے جس سے یہ اہل تصوف انسان اور خدا کے اس درمیانی فاصلے کو طے کر سکتے ہیں، تو ہمیں سب سے پہلے یہی جواب ملے گا کہ یہ ذریعہ تصوف ہے۔ صوفیہ کے درمیان تصوف کی تعریف کے بارے میں اختلاف ہو سکتا ہے۔ وہ زندگی کے طریقوں، اور اظہارِ تدعا

کی صورتوں میں بھی ایک دوسرے سے مختلف ہو سکتے ہیں۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ان میں سے کسی کے نزدیک کوئی چیز اہم ہو، اور کسی دوسرے کے نزدیک کوئی اور چیز۔ اور اس طرح وہ مختلف راستوں سے ہو کر مختلف نتائج پر پہنچیں۔ لیکن اس کے باوجود ان کا بنیادی احساس اور انتہائی مقصد ایک ہی رہتے ہیں۔

اب ہم اگر حضرت جنید کی تعلیمات کا سراغ لگانے اور انہیں متعین کرنے کی کوشش کرنا چاہتے ہیں، تو ہمیں سب سے پہلے اُن کی وہ تعریف پیش نظر رکھنی ہوگی جو انہوں نے تصوف کے بارے میں کی ہے۔ اور جس سے ہیں ان کے ذہن کے اندر جھانکنے اور یہ دیکھنے کا موقع ملتا ہے کہ ان کا انتہائی مقصد کیا ہے۔ تصوف کے متعلق ان کی بہت سی تعریضیں بہم پہنچی ہیں۔ مثال کے طور پر ان میں سے دو یہ ہیں:-

”تصوف یہ ہے کہ انسان اس طرح خدا کے ساتھ رہے کہ اس کا کسی بھی دوسری ہستی کے ساتھ تعلق نہ ہو۔“

”تصوف ایک سنی مسلسل ہے جس میں انسان ہمیشہ رہتا ہے دریافت

کیا گیا۔“ کیا یہ خدا تعالیٰ کی صفت ہے یا انسان کی؟ جواب دیا: ”اصل وجہ ہر کے اعتبار سے تو یہ صفت خداوندی ہی ہے لیکن اپنی حالتِ انعکاس میں یہ انسانی صفت بن جاتی ہے۔“

تصوف کے متعلق پہلی تعریف کا مطلب یہ ہے کہ انسان اور خدا کے درمیان کی خلیج کے پاٹنے کی صورت یہی ہے کہ انسان ماسوی اللہ ہر چیز سے اپنا تعلق منقطع کر لے، اور ہر لمحہ خدا تعالیٰ کے دھیان میں رہے۔

دوسری تعریف کا مدعا یہ ہے کہ اس حالت میں جبکہ خالق و مخلوق کے درمیان یہ فاصلہ باقی نہیں رہتا، ایک صوفی یہ جان لیتا ہے کہ اس کی اپنی صفات دراصل خدا تعالیٰ کی صفات ہیں۔ چنانچہ اس کی اپنی صفات فنا ہو جاتی ہیں۔ وہ یہ سمجھ لیتا ہے کہ انسان کی تمام صفات دراصل عکس صفات ہیں۔ اصل صفات ذات خداوندی میں ہیں، اور ان کا عکس انسان کے اندر آیا دوسرے الفاظ میں سمیٹا کہ حضرت بھیریری حضرت جنید کی اس تعریف کی تشریح میں کہتے ہیں: "حقیقی توحید کی حالت میں، سچ بات یہ ہے کہ انسانی صفات باقی نہیں رہتیں۔ اس لیے کہ یہ صفات کوئی پائدار اور مستقل چیز نہیں ہوتیں۔ بلکہ وہ محض ایک عکس، ایک چھاپ ہوتے ہیں، جن میں کوئی ابدیت نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ علت خدا تعالیٰ ہے اور اس بنا پر وہ درحقیقت خدا تعالیٰ ہی کی صفات ہیں۔"

ایک صوفی کا مقام جو حضرت جنید کی نگاہوں میں ہے، وہ اسے اپنے خط میں یوں بیان کرتے ہیں:-

"کامل لطافت کی اس حالت میں وہ اپنی ذاتی صفات بالکل گم کر دیتا ہے۔ اور اس گمشدگی صفات کے باعث وہ وجود خداوندی میں پوری طرح مدغم ہو جاتا ہے۔ اور ذات خداوندی میں مدغم اور متصل ہو جانے کے سبب وہ اپنے آپ سے بالکل گم ہو جاتا ہے۔ اس طرح جب وہ اپنے آپ سے گم ہو رہے تو شگ و خداوندی میں کلیتہً حاضر ہوتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں وہ بیک وقت حاضر می ہوتا ہے اور غائب بھی۔ وہ اس جگہ ہوتا ہے جہاں وہ پہلے نہیں تھا۔ اور اس جگہ موجود نہیں

ہوتا جہاں کہ وہ پہلے تھا۔

ایک نفظ میں اس کی تعریف یوں ہو سکتی ہے کہ اس خط میں جس مقام کا ذکر کیا گیا ہے وہ توحید ہے۔ ایک موجد — یعنی وہ شخص جو توحید میں کامل ہو چکا ہے خدا تعالیٰ کی وحدانیت کا ادراک کر ہی نہیں سکتا جب تک کہ وہ اس وحدانیت میں اپنے آپ کو گم نہ کر دے۔

پس یہاں ہیں توحید کے اس عقیدے سے سابقہ پیش آتا ہے جو حضرت جنید کے تجربے اور تعلیمات کا مرکزی نقطہ ہے۔ جنید کا یہ تجربہ انھیں روایتی مذہب کے دائرے سے غالباً بہت دُور لے گیا۔ ان کے سامنے اسلام کا دُنیادی عقیدہ تو موجود ہی تھا جس کی رُو سے خدا کے حکم کے مطابق ایک مومن کا مقام عام مخلوقات کے اندر ہی ہے۔ چنانچہ وہ اس امر سے بخوبی آگاہ تھے کہ جس مقام کا انھوں نے تجربہ کیا تھا اور جس کی وہ تعلیم دیتے تھے وہ کس قدر خطرناک تھا۔

ان کا تجربہ، جیسا کہ ہم دیکھتے ہیں، انھیں ایک عام مومن کی حالت سے ماورا ایک اور ہی حالت تک لے گیا۔ جسے وہ اپنے ایک دوسرے عقیدے کے ضمن میں بیان کرتے ہیں۔ اسی خط میں وہ آگے جا کر لکھتے ہیں :-

”پھر جب اس کا وجود نہیں رہتا تو وہ وہاں موجود ہوتا ہے جہاں کہ وہ قبل از افرغیش تھا۔ وہ اپنے آپ میں آجاتا ہے۔ بعد اس کے کہ وہ درحقیقت اپنے آپ میں نہیں تھا۔ اس مقام پر وہ اپنے آپ میں بھی موجود ہوتا ہے اور ذات خداوندی کے اندر ہی۔ حالانکہ

تہمید

اس سے پہلے وہ صرف ذاتِ خداوندی میں موجود تھا، اپنے آپ میں نہیں۔ وہ اس لیے کہ اب وہ غلبۂ خداوندی کی سرشاری سے نکل کر حالتِ ہوش (مختار) کی کھلی فضا میں آ جاتا ہے۔ اور اس کا مشاہدہ اسے واپس مل جاتا ہے۔ چنانچہ اب تمام اشیاء اپنی پہلی حالت پر آ جاتی ہیں۔ اور خود اس کو اپنی پہلی صفات واپس مل جاتی ہیں۔

اس طرح ہم حضرت جنید کے ایک اہم نظریے: نظریۂ بحالیِ ہوش و مختار (Subtlety) سے متعارف ہوتے ہیں۔ جسے اس وقت کے بیشتر صوفیہ نے قبول کیا تھا۔ اور جس کی رو سے قرآن و سنت کو ایسا معیار قرار دیا گیا تھا جس کے ساتھ نہ صرف فکر و تخیل کی، بلکہ جذبات و مقامات روحانیہ کی بھی مطابقت ہونی چاہیے۔ حضرت جنید اپنی اخلاقی شخصیت کی وجہ سے اُن فلاسفہ سے محفوظ رہ گئے جن میں اُن کے بعض بانیین مبتلا ہو گئے تھے۔ یہ دو عقائد۔ توحید اور بحالیِ ہوش۔ دو بڑے ستون ہیں جن پر حضرت جنید کے تصوف کی ساری عمارت قائم ہے۔ اور جس کا ایک زیادہ تفصیلی جائزہ اور تفسیر ہم اگلے صفحات میں پیش کرنے کی کوشش کریں گے۔

۱۔ دیکھیے نطش، The Origin and Development of Sufism، ص ۲۲۱

نیزہ طبقات، (دسبکی)، ج ۲، ص ۲۳۹۔

۱۲۰ "رسالة" (قشیری) ص ۱۲۰

۱۲۱ "کشف المحجوب" (مجموعی) ص ۳۶

۱۲۲ ایضاً

۱۲۳ رسائل جنید، مکتوب نمبر ۱۰

۱۲۴ رسائل جنید، مکتوب نمبر ۱۰

۱۲۵ دیکھیے نکلن کی کتاب: The Origin & Development of Sūnām

نیز "رسالة" (قشیری) کی تمہید۔

۱۲۶ "رسالة" (قشیری) ص ۱۳۷

باب ۶

عقیدہ توحید

تیسری صدی ہجری میں، جبکہ حضرت جنید کا زمانہ تھا، مختلف مذہبی فرقوں میں عقیدہ توحید الہی پر خصوصیت کے ساتھ بہت پرجوش بحث و مباحثہ ہوا کرتا تھا۔ اس باب میں معتزلہ پیش پیش تھے جن کا اس زمانے میں کافی اثر و رسوخ تھا۔ بلکہ وہ تو کہلاتے ہی ”اہل توحید“ تھے۔ اس موضوع پر بحث کرنے اور خدا تعالیٰ کی وحدانیت کی کٹھن تک پہنچنے کے لیے ان کے پاس واحد ذریعہ ”عقل“ کا تھا۔ جو انھیں بعض مسائل میں بہت ہی پیچیدہ اور الجھے ہوئے نتائج تک لے آیا تھا۔

اس کے برعکس صوفیہ چونکہ ”عقل“ اور اس کے نتائج سے مطمئن نہیں تھے۔ اس لیے وہ خدا کی وحدانیت کا تجربہ احساس اور ابہام کی مدد سے کرنا چاہتے تھے۔ چنانچہ چوتھی صدی ہجری کا ایک صوفی ابن الکاتب کہتا ہے: ”معتزلہ نے تنزیہ پر (یعنی اس پر کہ خدا تعالیٰ کی طرف کوئی ناقص صفات منسوب نہ کی جائیں) عقل کے ذریعے عمل کیا ہے۔ اور اس کی وجہ سے وہ ایک غلط راستے پر چل ویٹے ہیں۔ صوفیہ نے تنزیہ پر علم کے ذریعے عمل کیا ہے۔ اور انھوں نے

سید عاراستہ اختیار کیا ہے۔ اس طرح ابن الکا تب نے طریقہ صوفیہ کا مقابلہ طریقہ معتزلین سے کیا ہے۔ اور خدا کی وحدانیت کے متعلق ان کے الگ الگ خیالات پر روشنی ڈالی ہے۔ اور ہم یہ دیکھتے ہیں کہ صوفیہ جن کے درمیان حضرت جنید ایک مرکزی حیثیت میں نمایاں ہیں، اپنے زمانے کے مزاج کے ساتھ ہم آہنگ تھے، اور وہ بھی اسی اہم مسئلہ کے حل کرنے میں لگے ہوئے تھے جس میں دوسرے طبقے مشغول تھے۔

صوفیہ یہ کہتے ہیں کہ خدا تعالیٰ کی توحید حیلہ بیان میں نہیں آسکتی حضرت جنید کہتے ہیں: توحید کے متعلق سب سے عمدہ قول حضرت ابو بکر کا ہے کہ تعریف ہو خدا سے عز و جل کی جس نے اپنے بندوں کو اپنا علم حاصل کرنے کا کوئی دوسرا ذریعہ عنایت نہیں فرمایا، سوائے ان کے عجز و بے بسی کے جو انھیں اس کا علم حاصل کرنے میں درپیش آتی ہے۔ اس سے یقیناً یہی ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت جنید کے نزدیک ”توحید“ ادراک عقلی کے دائرے سے ماوراء کوئی چیز ہے اور یہی مفہوم غالباً حضرت جنید کے ان اقوال کا ہے کہ ”توحید ایک ایسی حقیقت ہے کہ جس کی راہ کے نشانات مٹ جاتے ہیں، اور علامات مدہم پڑ جاتی ہیں۔ اور ذات خداوندی جیسی تھی ویسی ہی رہتی ہے۔“ اسی بات کو وہ اور زیادہ وضاحت کے ساتھ ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں: ”اگر فہم کا ادراک توحید پر جا کے ختم ہوتا ہے تو یہ گویا ایک حالت ثبات و قرار پر جا کے ختم ہوتا ہے۔“ ایک موقع پر انھوں نے توحید کے موضوع پر کچھ کہنے کی کوشش کی، تو اس کی مختلف طریقوں وضاحت کرنے لگے جن سے اس کی بعض خصوصیات پر روشنی

پڑتی تھی۔ انھوں نے کہا: یہ نہیں اس لیے کر رہا ہوں کہ توحید ایک ایسا مفہوم ہے کہ باوجودیکہ اس میں اتنا مکمل اور مجہ گہر علم شامل ہے اس کی پوری تعریف اور وضاحت ہونا ناممکن ہے۔ دراصل تمام صوفیہ اس حقیقت سے، اور اپنی اس کمزوری سے آگاہ ہیں کہ وہ توحید کو الفاظ میں بیان نہیں کر سکتے، نہ اسے زبانی گفتگو میں واضح کر سکتے ہیں۔ ان کے نزدیک عقل کی مدد سے اس کی تہ تک پہنچنا ناممکن ہے۔

اگر ہم "توحید" کا جو ہر جس طرح کہ صوفیہ اسے سمجھتے ہیں، زیادہ مزید سے تلاش کرنے کی کوشش کریں تو ہم دیکھتے ہیں کہ اس کوشش کا ماحصل مکمل اور تشدد ہی رہتا ہے۔ سب سے پہلے ہم قشیری کا بت باب پیش کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں:

توحید کے تین معانی ہیں:

۱۔ وہ توحید جو ذات خداوندی کی جانب سے ذات خداوندی کے حق میں ہوتی ہے۔ جس کا مدعا یہ ہے کہ خدا تعالیٰ کے علم میں یہ بات ہوتی ہے کہ اس کی ذات یکہ و تنہا ہے، اور وہ اپنے متعلق یہ حکم لگاتی ہے کہ وہ واحد اور تنہا ہے۔

۲۔ وہ توحید جو ذات خداوندی کی جانب سے ہوتی ہے لیکن جس کا موضوع و معروض انسان ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ذات خداوندی یہ حکم لگاتی ہے کہ انسان اس ذات کی وحدانیت کا ماننے والا ہے اور انسان کے اندر خود اس ذات نے اس وحدانیت کے ماننے کا یہ

ملکہ ولایت کیا ہے۔

۲۔ وہ توحید جو مخلوق کی جانب سے ذاتِ خداوندی کے حق میں ہوتی ہے۔ اس سے مراد انسان کا یہ علم ہے کہ خدا تعالیٰ تنہا اور فرد ہے، اور اس کا یہ فیصلہ کرنا اور حکم لگانا ہے کہ ذاتِ خداوندی کا کوئی ثانی نہیں ہے۔ اگر یہی کچھ صوفیہ کی تمام ”توحید“ مان لی جاتے تو اس سے چہ نہیں چلتا۔ کہ اس میں مخصوص صوفیانہ عنصر کو نسا اور کس قدر ہے۔ ذوالنہون مصری توحید کی تعریف ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں: ”توحید یہ ہے کہ تم اس حقیقت کو تسلیم کر لو کہ یہ ضروری نہیں کہ کسی چیز کو وجود میں لانے میں خدا تعالیٰ کی قدرتِ کاملہ کسی قدرتی طاقت کا نتیجہ ہو۔ اور اس پر ایمان لے آؤ کہ اس کا عمل تخلیق بغیر کسی آلہ و سبب کے جاری و ساری ہے۔ اور یہ کہ تمام اشیاء کی علت اس کا عمل تخلیق ہے۔ جس کی خود کوئی علت نہیں۔ اور یہ کہ ہر وہ چیز جس کا تم اپنے ذہن میں تصور باندھ سکتے ہو، ایک ایسی چیز ہے کہ ذاتِ خداوندی اس سے ایک بالکل ہی مختلف شے ہے۔“ اب اس تعریف میں ہیں توحید کا ایک ایسا اعتقادی اقرار ملتا ہے جو اپنے رنگ میں معتزلہ کے بالکل برعکس ہے۔

یہ دونوں تعریضیں واضح اور مبنی برحقیقت ہیں۔ لیکن ان میں اس خاص صوفیانہ طرزِ فکر کی بہت کمی ہے۔ یہ صلاحیت صرف حضرت جنید کے اندر ہی دکھائی دیتی ہے کہ توحید کے اندر جو خاص معانی ایک صوفی کے لیے پوشیدہ ہیں وہ ان کا زیادہ قریب سے تصور کر سکیں۔

انہوں نے ”توحید“ کا مضمون اپنے اس مشہور جملے میں بیان کیا ہے کہ

عقیدہ توحید

”توحید قدیم کو محدث سے جدا کرنے کا نام ہے۔“ اس کے معنی یہ ہیں :-

۱- جو ہر قدیم ”جو ہر“ محدث سے الگ کرنا۔ دوسرے لفظوں میں جو ہر وجود مطلق سے وابستگی رکھنا اور تمام دوسری مخلوق اور اشیاء کو روک کر دینا۔

۲- جو ہر وجود مطلق کی صفات کو تمام دوسری صفات سے الگ کرنا۔ دوسرے لفظوں میں صرف وجود مطلق کی صفات سے وابستگی رکھنا اور تمام دوسری صفات کا ابطال کر دینا۔

۳- اعمال کو علیحدہ کرنا۔ یعنی اعمال خداوندی کو الگ کر کے باقی جملہ قسم کے اعمال کا رو کرنا۔

وجود مطلق کی صفات بھی، اور اعمال بھی، دونوں اس کے جوہر میں اس قدر مکمل طور پر مدغم ہیں کہ وہ شخص جسے یہ مقام اور مرتبہ حاصل ہوتا ہے کہ وہ اس ”توحید حقیقی“ کا ادراک کر سکے، یہ دیکھتا ہے کہ جو ہر صفات اور اعمال سب کے سب ذات خداوندی کے جوہر میں پوری طرح مدغم ہیں۔ وہ اس نتیجے پر اس وجہ سے پہنچتا ہے کہ اس مقام پر وہ خود بھی ذات خداوندی میں مدغم ہوتا ہے۔

صرفیہ میں قدامت اور تاخرین دونوں حضرت جنید کے اس جملے سے بے حد محفوظ و متاثر ہوئے۔ ان کے خیال میں توحید پر تمام صوفیانہ اقوال کے مقابلے میں ان کا یہ قول زیادہ مختصر اور جامع تھا۔ ہر صوفی نے اس جملے کی تفسیر اپنے خاص نقطہ نظر سے کی۔

مثال کے طور پر سراج جب توحید کی تعریف ان معنوں میں کر چکے ہیں جو عام مسلمانوں کا نظریہ ہے، اور پھر اس کی تفسیر ان معانی میں کرتے ہیں جو صوفیہ کا نتیجہ فکر میں۔ تو وہ شبلی کے اس قول پر رستے زنی کرتے ہیں کہ ”توحید باری تعالیٰ ایک ایسی چیز ہے جو نہ بیان ہو سکتی ہے، اور نہ جس کی تعریف کی جا سکتی ہے“ اور ساتھ ہی وہ حضرت جنید کا وہ مختصر جملہ اس قول کی تائید کے طور پر پیش کرتے ہیں:

حضرت ہجویری جب ان اشارات پر کلام کرتے ہیں جو شیوخ نے توحید کے اس موضوع پر بیان کیے ہیں تو وہ حضرت جنید کے اسی جملے سے بات شروع کرتے ہیں۔ اور اس کی تفسیروں کرتے ہیں کہ: ”تم ایک ازلی کو مظہر حادث کی جگہ سمجھنا، اور نہ ایک مظہر حادث کو ازلی کی جگہ۔ نیز یہ اچھی طرح جان لینا کہ خداوند تعالیٰ ازلی ہے، اور تم مظہر ہو اور یہ کہ تمہاری نوع کی کسی چیز کا تعلق اس سے نہیں ہے۔ اور نہ اس ذات کی کوئی صفات تمہاری اپنی صفات کے ساتھ ملی ہوئی ہیں۔ اور یہ کہ ایک ازلی اور ایک مظہر کے درمیان نہ کبھی کیانی پیدا ہو سکتی ہے، اور نہ اشتراک ہو سکتا ہے۔“

فیشری نے عقائد صوفیہ کے متعلق اپنی کتاب ”رسالہ“ کا پہلا باب حضرت جنید کے اسی قول کے ساتھ شروع کیا ہے۔ اور اسے صوفیہ کے عقیدے کی بنیاد بتایا ہے۔ پھر توحید کے باب میں اسی قول کا پھر اعادہ کیا ہے اور لکھا ہے: ”حضرت جنید نے کہا کہ توحید عبارت ہے ازلی اور

قدیم کو حادث سے جدا کرنے سے، اپنے مانوس بیروں کو ترک کرنے، بھائی
ہندوں کو چھوڑنے، معلوم و نامعلوم کو بھلا دینے، اور ان سب کی جگہ
صرف ذاتِ خداوندی کو یاد رکھنے سے۔

متاخرین لکھنے والوں نے بھی اس جملے پر بہت زور دیا ہے۔ مثال
کے طور پر تہا نوری نے صوفیہ کے نزدیک توحید کی تعریف کے بارے
میں کہا ہے: ”ان تمام اشاروں اور کنایوں کا مطلب مختصراً یہ ہے کہ
توحید اس ذاتِ ازلی کو الگ اور جدا کر دینے کا نام ہے۔“

ابن تیمیہ جو ایک کٹر اہل سنت تھے، نے بھی حضرت جنید کے اس
جملے کا حوالہ دیا ہے، اس کی تاکید کی ہے، اور اسے سراہا ہے۔ وہ کہتے
ہیں: ”ازلی اور حادث کے درمیان جو فرق ہے اس کے متعلق جو کچھ جنید نے
کہہ دیا ہے وہ ایک ایسی چیز ہے کہ بہت سے صوفیوں کو غلط راستے پر
پڑنے سے بچا سکتی ہے۔“ بعض بزرگ ایسے بھی ہیں جنہوں نے اس جملے
کی وجہ سے حضرت جنید کی بابت ناگواری کا اظہار کیا ہے مثلاً ابنِ بلی
اپنی کتاب ”الاسراء الی مقام الاسراء“ میں جنید کو خطاب کر کے
کہتے ہیں: ”اے جنید! دو مختلف چیزوں کے درمیان کون فرق کر سکتا ہے؟
سوائے اس کے جو نہ ایک میں شامل ہو، نہ دوسری میں۔“ اور ابن تیمیہ
یہ ثابت کرتے ہوئے کہ ابن عربی غلطی پر ہیں اور جنید حق بجانب ہیں، ابن
عربی کے خلاف دلائل مہیا کرتے ہیں۔

بہر صورت، افرادِ القدیم، ذاتِ ازلی کے جدا کرنے کے معنی نہ

مرث جدائی کے ہیں جو نظر پاتی طور پر عقل کی بنیاد پر عمل میں لائی جاتے، بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ ہر محدود چیز کو فنا کر کے، لامحدود کا عملی تجربہ کیا جائے۔ جب ہم جنید کی دوسری تعریفوں سے آگے چل کر بحث کریں گے تو یہ تعریف اور بھی زیادہ واضح ہو جائے گی۔

حضرت جنید نے اپنے بہت سے رسائل میں توحید کے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالی ہے۔ انہوں نے اس موضوع کو خصوصیت کے ساتھ اس جگہ واضح کیا ہے جہاں انہوں نے ”موحدین“ (اہل توحید) کے درجات متعین کیے ہیں۔ اور ان کی الگ الگ علامات نہایت تفصیل سے بیان کی ہیں۔ وہ اپنے ایک خط میں کہتے ہیں :-

”جان لو کہ توحید لوگوں کے اندر چار درجوں میں پائی جاتی ہے۔

پہلا درجہ تو عوام ان اس کی توحید کا ہے۔ دوسرے درجے میں وہ

توحید آتی ہے جو ان لوگوں کے اندر پائی جاتی ہے جو دین کے شرعی

علم سے بہرہ ور ہوں۔ تیسرے اور چوتھے درجے کی توحید کا تجربہ

ان ”خاص“ کو ہوتا ہے جنہیں معرفت حاصل ہوتی ہے۔“

علمائے دینیات اہل توحید کی اس درجہ بندی سے اتفاق نہیں کرتے۔

ان کا کہنا ہے کہ اس لفظ توحید کے درجات متعین نہیں کیے جاسکتے۔ نہ

خدا تعالیٰ کے نقطہ نظر سے، اور نہ انسان کے نقطہ نظر سے۔ وہ کہتے ہیں کہ

توحید دو غلط انتہاؤں کے درمیان ایک صحیح راستہ ہے اور بس! اور

اس طرح علمائے دینیات کی اکثریت کی رائے یہ ہے کہ جہاں تک ایمان

عقیدہ توحید

کا تعلق ہے وہ ہر ایک، اور جملہ اہل ایمان کے اندر یکساں ہوتا ہے۔
البتہ اپنے زاویہ نظر کی وجہ سے باہم مختلف ہو جاتے ہیں۔

امام غزالی اس مشکل کا حل یہ کہہ کر بتاتے ہیں کہ توحید کی درجہ بندی کے معنی یہ ہیں کہ ہر اہل ایمان ایک خاص مقام پر ہوتا ہے۔ جو دوسرے کے مقام سے مختلف ہوتا ہے۔

یقیناً توحید کی اس درجہ بندی کی کوشش میں جنید کے پیش نظر ہر فرد کا اپنا خاص مقام ہی ہوتا ہے۔ کوئی شک نہیں کہ تمام افراد ذات باری تعالیٰ پر ایمان رکھتے ہیں۔ لیکن اپنے ایمان کی نوعیت کے اعتبار سے وہ مختلف مقامات پر ممکن ہوتے ہیں۔

ایمان کے درجات کا مثلاً ایسا ہے کہ جس پر علمائے دینیات اپنے بحث و مباحثے کا کافی حصہ صرف کر دیتے ہیں۔ لیکن حضرت جنید اس مسئلے کا تجزیہ علمائے دینیات سے ایک مختلف طریقے پر کرتے ہیں۔ وہ اس مسئلے کی جانب نفسیاتی اور اخلاقی راہ سے پیش قدمی کرتے ہیں۔ اور ایک مومن کی ذات پر اس کا جو اثر اور نتیجہ مترتب ہوتا ہے اسے بیان کرتے ہیں۔ اس طرح ان کی یہ تفریق اور درجہ بندی محض خیالی نہیں ثابت ہوتی، بلکہ وہ ایک محکم تجربے، اور ایک عمدہ انسانی فہم و شعور کے درمیان ابھرتی ہے۔ اور یہ اس مسئلے کے معاملے میں ایسا طرز عمل ہے جس کے ساتھ ہمیں اسلامی فکر کے اندر پہلی بار سابقہ پیش آتا ہے۔

جنید ایک عام آدمی کی توحید ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں :-

جنید بغداد

”جہاں تک ایک عام آدمی کا تعلق ہے، اس کا اظہار خدا کو واحد لا شریک قرار دینے، نیز بہت سے خداؤں، ساتھیوں، حریفوں، ہمسروں اور شبیہوں کا ابطال کرنے میں ہوتا ہے لیکن اس کے ساتھ ”غیر خدا“ طاقتوں سے امید و خوف بھی وابستہ رکھے جاتے ہیں۔ اس طرح کی توحید اپنے اندر ضرور ایک فائدہ او اثر رکھتی ہے کہ اس میں اقرار و احقاق بہر صورت قائم رہتا ہے۔

سادہ توحید وہ ہے جو اسلام ہر مومن سے بطور ایمان باللہ کی بنیاد کے طلب کرتا ہے۔ ایسا موجد خدا تعالیٰ کی کامل معرفت تو نہیں رکھتا اس لیے کہ جب غیر خدا طاقتوں سے امید و خوف کی وابستگی اہل ایمان کے شعور میں موجود ہو، تو یہ خدا تعالیٰ کا کامل ادراک کرنے میں رکاوٹ ثابت ہوتی ہے۔ ہاں اگر کسی انسان میں توحید حقیقی کا پورا عزم اور حوصلہ ہو تو یقیناً یہ دونوں چیزیں — امید اور خوف — اس طرح غائب ہو جائیں گی جس طرح سورج کے طلوع ہونے پر ستارے غائب ہوتے ہیں۔

توحید کا دوسرا درجہ حضرت جنید اس طرح بیان کرتے ہیں :-

”ہر ہی ان لوگوں کی توحید جو علم ظاہر یا ضابطہ مذہبی علم سے بہرہ ور ہیں تو اس کا اظہار خدا تعالیٰ کی وحدانیت کے اقرار،

نیز دوسرے خداؤں، شریکوں، حریفوں، ہمسروں، اور مشابہتوں کے رد و ابطال سے ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ جہاں

تک ظاہری اعمال کا تعلق ہے ان میں ایجابی احکام کی بجا آوری

عقیدہ توحید

کی جاتی ہے، اور منہی امور سے اجتناب کیا جاتا ہے۔ اور یہ سب کچھ نتیجہ ہوتا ہے اس طبقے کی امیدوں، خواہشوں، اور اندیشوں کا۔ اس نوع کی توحید میں بھی ایک حد تک ضرور انا ویت ہے۔ اس لیے کہ اس طرح خدا تعالیٰ کی وحدت کا علی الاعلان ثبوت ہتیا کیا جاتا ہے۔

ان دو حالتوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ جہاں پہلی حالت میں یہ ممکن ہے کہ انسان اپنی زندگی پر ایک طرح کا اختیار حاصل نہ کر سکے۔ اور سائنسی توازن، فکر، عقل، صداقت، اور اجتماعی خیر و صلاح کے معیار کو نہ پہنچ سکے، اور نہ اوامر کے اتباع اور نواہی کے اجتناب میں پورا اثر سکے وہاں دوسری حالت میں انسان کو یہ تمام خوبیاں اور اوصاف حاصل ہوتے ہیں اور وہ اپنے صالح رویے، اپنی پاکباز زندگی، اور سوسائٹی کے اندر اپنے طرز عمل سے خدا تعالیٰ کی وحدانیت کا ثبوت ہتیا کرتا ہے۔ لیکن ان سب چیزوں کے باوجود یہ ہو سکتا ہے کہ نیکی اور بھلائی پر جو چیز اسے تحریک دیتی ہے اس کی جڑیں ابھی تک امیدوں، اندیشوں، اور خواہشات کے اندر دبی ہوئی ہوں۔

توحید کے یہ دونوں درجے معرفت الہی کے وہ بلند ترین مدارج نہیں ہیں جہاں انسان پہنچ سکتا ہے۔ چنانچہ حضرت جنید توحید کے اگلے درجے کے متعلق اظہار خیال کرتے ہیں:-

”اس کے بعد توحید خاص کا درجہ ہے۔ اور اس کی پہلی صورت

جفید بغداد

یہ ہے کہ خدا تعالیٰ کی وحدانیت کا اقرار کیا جاتے۔ اور ارباب انداز اور اشکال و اَشباہ کو نظر و مشاہدہ سے ساقط کر دیا جاتے۔ اور خدا کے حکم کو غماہراور باطن دونوں میں نافذ کیا جاتے۔ اور خدا تعالیٰ کے ماسوا دوسری ہستیوں سے امید و خوف کے جذبات کو بالکلیہ ختم کر دیا جاتے۔ اور یہ سب کچھ نتیجہ ہوا انسان کے اس تصور کا کہ حق تعالیٰ کی ذات ہر جگہ ہر آن اس کے ساتھ موجود ہے۔ نیز یہ کہ حق تعالیٰ اسے بکھاتا ہے اور وہ اس کا جواب دیتا ہے۔“

یہ موجد پھر بھی اپنی انفرادیت برقرار رکھتا ہے، اور یہ درجہ بھی وہ مکمل ”توحید“ نہیں جہاں ایک موجد پہنچ سکتا ہے۔ اس لیے کہ وہ ابھی تک حق تعالیٰ کے سوا کسی دوسری چیز۔ یعنی خود اپنی ذات — کے وجود کا احساس رکھتا ہے۔ اس سے بھی بلند تر درجہ جفید کے نزدیک ایک اور تجربے کا ہے۔ جو توحید کا آخری درجہ ہے۔ اسے وہ یوں بیان کرتے ہیں :-

”توحید خاص کی دوسری صورت یہ ہے کہ انسان اپنے وجود کے احساس سے یکسر عاری ہو کر ایک خیالی وجود و شیخ کی صورت میں حق تعالیٰ کے سامنے اس طرح حاضر ہو کہ ان دونوں کے درمیان کوئی تیسری چیز حائل نہ ہو۔ پھر جس میں طرح اُس ذات مطلق کی قدرت کا مدد ملے کرتی ہے اُسی کے مطابق اس خیالی وجود پر مختلف صورتوں میں اثر انداز ہوتی ہیں۔ اسے توحید ذات حق کے بحرِ خاں میں پُئی طرح غرق کر دیا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ یہ خیالی وجود اپنی

عقیدہ توحید

ذات میں بالکل فنا ہو جاتا ہے۔ پھر نہ حق تعالیٰ کی ندا کا سوال باقی رہتا ہے، اور نہ اس کی طرف سے اُس ندا کے جواب کا۔ یہاں پہنچ کر اسے حق تعالیٰ کی وحدانیت کا کامل ادراک اس کے قرب کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے۔ اس حالت میں انسان کے اندر حس اور حرکت ختم ہو جاتی ہے۔ اس لیے کہ جو چیز حق تعالیٰ نے اس سے طلب کی تھی وہ اس نے خود ہی اسے مہیا کر دی تھی۔“

اس کا مطلب دوسرے لفظوں میں یہ ہے کہ وہ رضائے الہی میں مدغم ہو جاتا ہے۔ اور اس کی اپنی کوئی رضا، کوئی خواہش باقی ہی نہیں رہتی۔ یہ ویسی حالت نہیں جو اوپر مذکور ہوئی، جس میں انسان اپنی رضا، اور ذاتی خواہش کو بالکل یہ رضائے الہی کے تابع کر دیتا ہے۔ اس آخری حالت میں دراصل رضائے الہی کے تابع ہونے سے بھی بلند تر ایک چیز ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ ایک فرد خود رضائے الہی بن جاتا ہے، اور اس کے سوا کوئی چیز باقی نہیں رہتا۔ اس کی رضا اور اس کا عمل، اس کا زندہ رہنا اور تخلیق کرنا، خالق کی رضا میں تمام و کمال جذب ہو کر، صرت ایک ہی رضا۔ رضائے حق۔ بن کے رہ جاتا ہے۔

حضرت جنید کے ان اقوال سے ظاہر ہوتا ہے کہ بقول بھویری ”ایک موحّد کو اپنی ذات کا کوئی خیال باقی نہیں رہتا۔ اور وہ ایک ایسا فرد بن جاتا ہے، جیسا کہ وہ ماضی ازل میں تھا۔ جبکہ توحید کا اقرار اس سے کرایا گیا ساتھ ساتھ اس کے معنی یہ بھی ہیں کہ جب ایک فرد پر ذات حق کے اظہار کا

جنید بغداد

غلبہ ہوتا ہے تو وہ بالکل غلبہ یافتہ ہو جاتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ ایک آلہ منفعل بن کے رہ جاتا ہے۔ اور ایک ایسا لطیف مادہ جو احساس سے عاری ہوتا ہے۔ اس کا جسم حق تعالیٰ کے اسرار کا مخزن بن جاتا ہے۔ اور اس کے تمام اقوال و افعال کا سرچشمہ وہی ذات قرار پاتی ہے۔

توحید کا یہ بلند ترین درجہ، جیسا کہ حضرت جنید اس کی شہادت دیتے ہیں ان کے صوفیانہ نظام کے دو نظریوں پر قائم ہے:-

- ۱۔ نظریہ یثاق — جس کا مطلب ہے رب خالق اور انسان مخلوق کے درمیان تعلق، اور انسان کی خدا تعالیٰ کے سامنے اپنے مقام کی آگہی
- ۲۔ نظریہ فنا — جس کا مطلب ہے کہ انسان اپنی انفرادیت کھو کر اور حق تعالیٰ کی ذات کے اندر محسوس ہو کر اس کی وحدانیت کی تکمیل کرتا ہے۔ توحید کے اس آخری درجے کا تجزیہ ہم ان دو امدادی نظریوں — نظریہ یثاق اور نظریہ فنا — کی توضیح کے ذریعے کریں گے۔

۱۔ رسالہ ”دقیقہ“ ص ۲۷

۲۔ ”کشف المحجوب“ (بحریری، ص ۱۰۲) اسی طرح کا قول ”کتاب اللمع“ (تبریزی،

ص ۱۲۲) پر ہے۔

۳۔ رسالہ ”دقیقہ“ (تبریزی، ص ۱۳۵)

۱۳۵ "رسالہ" (قشیری) ص ۱۳۵

۱۳۶ "رسالہ" (قشیری) ص ۱۳۵

۱۳۷ یہ چیز توحید کے اُس بیان سے بہت مشابہ ہے جو متاخر اہل قلم کے یہاں ملتا ہے۔ مثلاً ابن خلدون کہتے ہیں: ساری مشکل و راصل چارمی زبان کی کمزوری کے باعث واقع ہوتی ہے جس میں تجریدی حقائق کے بیان کرنے کی اہلیت مفقود ہے۔ اور چارمی الفاظ و مفردات کی خامی اور نقص کے باعث جن میں حقیقت کا اظہار کا حق نہیں ہو سکتا۔ "مقدمہ" ج ۲، ص ۷۶۔

۱۳۸ "رسالہ" (قشیری) ص ۱۳۵

۱۳۹ "رسالہ" (قشیری) ص ۱۳۵

۱۴۰ "کتاب التلخیص" (ستراراج) ص ۳۰

۱۴۱ "کشف المحجوب" (ذبحوری) ص ۲۸۱

۱۴۲ "رسالہ" (قشیری) ج ۲، ص ۱۳۶

۱۴۳ "کشف اصطلاحات الفنون و تہا فنی" ج ۲، ص ۱۴۶۸

۱۴۴ "منہاج السنہ" (ابن تیمیہ) ج ۵، ص ۸۵

۱۴۵ "رسائل جنید"۔ مکتوب نمبر ۱۶

۱۴۶ "الاصلاح علی اشکالات الاحیاء" ص ۹۸

۱۴۷ مثال کے طور پر دیکھیے "صبح البخاری" (امام بخاری) کتاب الایمان

۱۴۸ "رسائل جنید"۔ مکتوب نمبر ۱۶

۱۴۹ "کتاب التلخیص" (ستراراج) ص ۳۱

۱۹۔ نطلہ رسائلِ جنید، مکتوب نمبر ۱۶

۱۹۔ نطلہ رسائلِ جنید، مکتوب نمبر ۱۶

۲۲۔ کشف المحجوب (پہلی جلد) ص ۲۸

باب ۷

نظریۂ مشاق

حضرت جنید توحید کے آخری درجے کو بیان کرتے ہوئے فرید کہتے ہیں
 ”اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اس آخری درجے میں پہنچ کر ایک سالک اپنی اس
 پہلی حالت میں آجاتا ہے جہاں کہ وہ اس دنیا میں آنے سے پیشتر تھا۔
 جنید کا اعتقاد یہ ہے کہ ایک عبادت گزار انسان اپنے اس ارضی وجود
 میں آنے سے پیشتر ایک اور طرح کا وجود رکھتا تھا۔ وہ قرآن کریم کی اس آیت
 سے ثابت کرتے ہیں جس میں فرمایا گیا ہے:

وَاِذْ اَخَذْنَا مِنْ نَحْنِ اٰدَمَ
 مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَاَشْهَدَا
 هُمْ عَلٰى اَنْفُسِهِمْ ؕ اَلَا اَنْتَ بِرَبِّكَ
 عَلٰمٌ
 اور جب تمہارے پروردگار نے نبی آدم
 سے یعنی ان کی پیٹھوں سے اولاد نکالی
 اور انہیں خود ان کے اوپر گواہ بنایا۔
 راویان سے پوچھا، کیا میں تمہارا پروردگار
 نہیں ہوں؟ وہ کہنے لگے: کیوں نہیں!

جنید اس آیت کی تفسیر ان الفاظ میں کرتے ہیں:-
 ”اس آیت میں خدا تعالیٰ فرماتا ہے کہ اس نے نبی نوح انسان

جنید بغداد

سے ایسی حالت میں خطاب کیا کہ وہ اس کائنات میں موجود نہیں تھے۔ صرف خدا کا وجود ان کے لیے موجود تھا۔ اس وقت وہ مخلوق انسانی کو ایسے معنی میں وجود میں لے آیا کہ جس کی حقیقت سوائے اس کے اور کوئی نہیں جانتا۔ اور نہ کوئی دوسرا اس کا راز پاسکتا ہے۔ اس لیے کہ وہ ایک ایسا خالق تھا جو ہر طرف سے ان پر احاطہ کیے ہوئے انہیں ابتداءً ایک ایسی حالت فانی دیکھ رہا تھا جو ان کی حالت بقا سے ابھی بہت دور تھی۔ اور اُن (یعنی نوع انسان) کا وجود، وقت کی قید سے آزاد، ازل کے ساتھ وابستہ تھا۔

اور پھر یہ بھی کہ :-

”چنانچہ جب اس نے انہیں بلایا، اور انہوں نے اس کی ندا پر فوراً لبیک کہا، تو یہ بھی اس کی ذات کا کرم اور احسان تھا۔ اس نے ان کو وجود میں لا کر گویا ان کی طرف سے خود ہی جواب دے دیا۔ اپنی ندا اور پکار کا مدعا انہیں سمجھایا، اور اپنے وجود سے انہیں اس وقت آگاہ کیا جبکہ وہ محض ایک مشیت الہی تھے جو اس ذات نے ایک عارضی وجود کی شکل میں اپنے سامنے لا کھڑی کی تھی۔ پھر اس نے اپنے ارادے سے انہیں ایک ہیئت سے دوسری ہیئت میں منتقل کیا۔ انہیں نطفے کی طرح ایک چیز بنایا، اپنی مشیت سے اسے خلق بخشا، اور صلب آدم میں آمیزا۔

نظریہ حیات

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا زِينَتَكُمْ مِمَّا فِي بُيُوتِكُمْ أَفْتَرِجُوا لِبَاسَهُمْ**
فَرِيضَتَهُمْ وَأَشْهَدُوا لَهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ جِئْتُمْ إِلَيْنَا بِتُوبِكُمْ وَأَلَا يَعْلَمُ

۱۷۲) قراس آیت میں اللہ تعالیٰ بیان کرتا ہے کہ وہ ان سے ایسی حالت میں ہمکلام ہوتا جبکہ ان کا اپنا کوئی وجود ہی نہیں تھا سوائے اس ذات برحق کے وجود کے جو انہیں ہر طرف سے شامل تھی وہ ایسی حالت تھی کہ جس میں ان کا وجود اپنے آپ کے لیے نہیں بلکہ حق تعالیٰ کے لیے اور اُسی کے وجود میں محصور تھا۔

چنانچہ حضرت جنید کے نزدیک اس اعتبار سے وجود کی دو قسمیں ہیں ایک تو ”وجود ربانی“ دوسرے لفظوں میں حق تعالیٰ کی ذات کے اندر موجود ہونا جو وقت کی قید سے آزاد ہے، اور جو ہمیں اس دنیا میں آنے سے پہلے حاصل ہوتا ہے۔ اور دوسری قسم وہ ہے جو اس عالم مخلوق کے اندر رہنے سے عبارت ہے۔ پہلی قسم کو وہ یوں بیان کرتے ہیں:-

”پس یہی وہ وجود ربانی اور وہ خدائی تصور ہے جو اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے سوا کسی دوسرے کو زیبا نہیں۔“

اور آگے چل کر کہتے ہیں:-

”ایسا وجود کوئی شک نہیں کہ سب سے زیادہ مکمل اور کارگر ہوتا ہے۔ نیز یہ اس عام وجود کے مقابلے میں جس میں ایک عام عبادت گزار دیکھا جاتا ہے، زیادہ اہمیت کا حامل، زیادہ قوی اور غالب، اور تسلط اور استیلائے تام کے لیے زیادہ موزوں ہوتا ہے چنانچہ

جنید بغداد

اس حالت میں اس کا اپنا نشان مٹ کے رہ جاتا ہے اور اس کا الگ وجود گویا باقی ہی نہیں رہتا۔ وہ اس لیے کہ کوئی انسانی صفت اور کوئی انسانی وجود اس چیز کے مقابلے میں نہیں ٹھہر سکتا۔ جو ہم نے اوپر بیان کی ہے: یعنی وجود حق، اور اس کا غلبہ واستیلا۔^۱ اس موضوع پر جنید مزید کہتے ہیں:-

”یہ پہلی قسم کا وجود، وجود کی ایک مکمل ترین قسم ہے۔ یہ زیادہ بہتر، زیادہ بلند مرتبہ، اور خدا کے غلبہ و فرمانروائی کے لیے زیادہ موزوں، اور اس کے استیلا کے زیادہ لائق ہوتا ہے۔ بسبب ان صفات کے جو اس وجود کی حالت میں ان میں ظاہر ہوتی ہیں۔^۲ لیکن بنیاد اس پہلی قسم کی وجود کی زیادہ تفصیلات بہم نہیں پہنچاتے۔ وہ کہتے ہیں:-

”اس وقت وہ مخلوق انسانی کو ایسے معنی میں وجود میں لے آیا کہ جس کی حقیقت سوائے اس کے اور کوئی نہیں جانتا، اور نہ کوئی دوسرا اس کا راز پا سکتا ہے۔“
پھر فرماتے ہیں:

”تو گویا انسان کی اس مذکورہ حالت وجود کی نسبت سے حق تعالیٰ کا وجود کچھ ایسی نوعیت کا تھا جسے وہ خود ہی بہتر جانتا اور اس کی حقیقت پہچانتا ہے۔“

دوسری طرف وہ ہمیں بتاتے ہیں کہ کس کس کو وجود حاصل تھا، اور کس

نظریہ مشاق

طرح - وہ کہتے ہیں :

”ہمیں کون یہاں موجود تھا، اور پانگ وجود رکھنے سے پہلے وہ کس طرح موجود تھا۔ کیا خدا تعالیٰ کے استفسار کا جواب کسی شخص نے دیا تھا! سوائے ان پاک و صاف، لطیف اور مقدس روجوں کے جنہیں خدا تعالیٰ کی قدرت کا ملہ اور مشیتِ تامہ نے سامنے لا کر رکھا دیا تھا۔“

حضرت جنید کے اس نظریے میں کہ روح پہلے سے موجود تھی، اور یہاں اس دنیا میں آنے سے پیشتر ہمارا ایک حقیقی وجود تھا، اور یہ کہ وہ وجود اس ثانوی وجود سے مختلف تھا جو ہم نے بطور مخلوقات کے اختیار کیا۔ اس سارے نظریے میں نو فلاطونی (اشراقی) خیالات کی بازگشت شافی دیتی ہے۔ اور یہ نظریہ Enneads میں فلاطینوس کے مندرجہ ذیل قول سے ملتا جلتا ہے :-

”پیشتر اس کے کہ ہم یہاں اس دنیا میں موجود ہوں، ہمارا وہاں وجود تھا جہاں ہم اپنی اس موجودہ حالت سے الگ کوئی اور ہی چیز تھے۔ ہم خالص رُوح تھے۔ جاری عقل و فہم اس ”حقیقتِ مطلق“ کے ساتھ بندھی ہوئی تھی۔ اس سے الگ نہیں تھی۔ اس ”وجودِ مطلق“ کے ساتھ بطور ایک ٹکڑے کے جڑی ہوئی۔ . . . اس وقت حالت یہ تھی کہ جیسے ایک ہی آواز اس وجود سے نکلتی ہو۔ ایک ہی لفظ اس کی زبان سے ادا ہوتا ہو اور ایک ہی کان ہر طرف سے اس آواز کو سنتا ہو۔ یہ سماعت کوئی شک

جلیلہ بغداد

نہیں کہ بہت کارگر ہوتی تھی۔ اب ہم ایک شنی چیز بن گئے ہیں۔ وہ نہیں ہیں جو پہلے تھے۔ اب ہم بے حس و حرکت ہیں۔ اور ایک معاملے سے ہم گویا موجود ہی نہیں بنیں۔

بطور مخلوق کے ہمارے ثانوی وجود کے متعلق فلاطینس کہتا ہے :

”اس عدم وجود سے البتہ ہمیں یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ کوئی ایسی چیز

ہے جو بالکل موجود ہی نہیں ہے۔ نہیں، بلکہ ایک ایسی چیز جو اس وجود حقیقی سے بالکل مختلف شکل کی ہے۔ وہ عدم وجود جس کا ہم اس وقت تصور کر رہے ہیں۔ وہ دراصل وجود کا ایک عکس ہے، یا غالباً کوئی ایسی چیز جو عکس سے بھی زیادہ دور کی ہے۔“

دو قسم کے وجودوں کے درمیان یہ تفریق ہیں اس تفریق کا خیال ملاق

ہے جو حضرت بنیاد اصل وجود، اور ہمارے اس ثانوی اور غیر حقیقی وجود کے درمیان قائم کرتے ہیں۔ انہوں نے یہ تفریق پہلے ہی تصوف کی تفریق کرتے

ہوئے بیان کر دی ہے۔ جہاں وہ کہتے ہیں : ”تصوف اپنے جوہر میں خدا تعالیٰ

ہی کی ایک صفت ہے۔ لیکن عکس اور پر تو کی حالت میں یہ انسانی صفت

بن جاتا ہے۔“ (ملاحظہ ہو صفحہ ۷۴)۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب تک

ہمارے وجود کا رشتہ خدا کے وجود کے ساتھ بندھا رہتا ہے، وہ حقیقی ہوتا

ہے۔ ہماری رائے میں جنید نے قرآن کریم کی آیت میثاق کی تفسیر رُوح

کے اس وجود قدیم کے متعلق نو فلاطینی عقیدے کی روشنی میں کی ہے۔

ان کے ذہن میں قرآن کریم کی اس آیت اور صوفیانہ فلسفے کی تعلیمات۔

کے درمیان ایک گہری مناسبت تھی! اگر ہم اس نظریے کا ثبوت باب نکالیں، اور توحید کے اس بلند ترین درجہ کو بیان کریں جہاں کہ ایک عبادت گزار پہنچ سکتا ہے تو ہم یہ دیکھتے ہیں کہ وہ اس اولین اور ابتدائی حالت کو واپس پہنچ جاتا ہے جہاں کہ وہ اپنی پیدائش سے پہلے تھا۔ دوسرے لفظوں میں وہ اپنے اس دنیوی وجود کو خیر باد کہہ دیتا ہے۔ اس کا عام انسانی وجود باقی نہیں رہتا۔ چنانچہ وہ ذات حق تعالیٰ کے اندر ہی رہتا ہے، اور پوری طرح اس وجود مطلق میں جذب ہو جاتا ہے یہی وہ طریقہ ہے جس سے کہ ایک موحد حقیقی توحید پا سکتا ہے۔ جب تک وہ اپنی انفرادیت قائم رکھتا ہے وہ توحید کی اس کامل حالت کو نہیں پہنچ سکتا۔ اس لیے کہ اس کی انفرادیت کی ابتداء مسلسل کے معنی یہ ہیں کہ خدا تعالیٰ کے علاوہ کوئی دوسری چیز ابھی تک موجود ہے۔

جنید کا اشارہ اسی حالت کی طرف معلوم ہوتا ہے جب وہ کہتے ہیں کہ:

”اس کی وجہ یہ کہ حق تعالیٰ ان پر پوری طرح چھا جاتا ہے اور انہیں

اپنی (انسانی) صفات سے عاری کر دیتا ہے۔۔۔“

”چنانچہ وہ لوگ حالت غیب میں رہتے ہوئے بھی اس کے ایک ایسے

وجود کی لذت سے آشنا ہوتے ہیں جو عام تصور سے مختلف ہوتا ہے۔

ذات حق تعالیٰ ہر حال میں ان پر پوری طرح چھائی ہوئی اور غالب ہوتی

ہے۔“

”اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جب خدا تعالیٰ اپنے عبادت گزار بندوں

کو جو و بخشا ہے تو وہ اپنی مشیت کو ان پر جس طرح چاہتا ہے طاری ہونے دیتا ہے۔ اس لیے کہ وہ ایسی اعلیٰ صفات کا مالک ہے جس میں اس کا کوئی شریک نہیں۔“

اس کا مطلب یہ ہے کہ جنید کے نزدیک خدا تعالیٰ جب ایک انسان کو خلق فرماتا ہے تو اس کا پہلے سے ہی یہ منشا ہوتا ہے کہ وہ اس پر چھا جائے، اور اسے دوبارہ اپنے اندر مدغم کر کے ایک کر دے۔ چنانچہ اس دنیا کی زندگی میں بھی اگر خدا تعالیٰ کسی بندے کو منتخب کر لے، اور وہ اس کے انتخاب پر پورا اتر جائے تو خدا تعالیٰ اس کی انفرادیت بالکل فنا کر کے اسے اپنی وحدانیت کا مکمل شعور عطا کرتا ہے۔ جنید آگے چل کر کہتے ہیں:

”اسی لیے ہم نے کہا کہ جو کچھ عبادت گزار کو نظر آتا ہے خدا تعالیٰ اسے فنا کر دیتا ہے۔ اور جب وہ خود اس پر تسلط اختیار کر لیتا ہے تو اپنے آپ کو باجبروت، غالب و قاهر، اور مکمل طور پر نقیابِ ظاہر کرتا ہے۔“

اس حالت میں خود خدا ہی اپنے کمال کے مطابق کارکنندہ ہوتا ہے اور انسان جو کچھ بھی اس حال میں چاہتا اور کرتا ہے، وہ سوائے خدا تعالیٰ کی مرضی اور عمل کے اور کچھ نہیں ہوتا۔

یہ حالت ایسی نہیں ہے کہ جسے ایک عبادت گزار بغیر کسی نصرت و حمایت کے حاصل کر سکے۔ بلکہ یہ خدا تعالیٰ کی طرف سے اُس عابد کے حق میں جسے وہ اس مرتبہ کے لیے منتخب فرماتا ہے ایک انعام ہوتا ہے۔ جنید اس بات کا

نظرِ مشاق

ثبوت حدیث سے متیا کرتے ہیں۔ ایک حدیث قدسی ہے کہ: ”میرا بندہ اعمالِ نافعہ کے ذریعے میرا تقرب حاصل کرتا رہتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ میرا محبوب بن جاتا ہے پس جب میں اس سے محبت کرتا ہوں تو میں اس کا کان بن جاتا ہوں جس سے کہ وہ سنتا ہے اور اس کی آنکھ، جس سے کہ وہ دیکھتا ہے۔“

جنید اس حدیث کی تفسیر میں کہتے ہیں کہ اس کے معانی کو لفظ بلفظ اختیار کر لینا درست نہیں ہوگا۔ اس کے معانی صرف یہی ہو سکتے ہیں کہ:

”یہ حق تعالیٰ ہی ہے جو اس کی تائید فرماتا ہے، اس حالت کو پہنچنے کی توفیق اسے متیا کرتا ہے، اس کی رہنمائی فرماتا ہے، اور جو کچھ چاہتا ہے، اور جس طرح چاہتا ہے اس کا اسے مشاہدہ کراتا ہے۔ اور اس صورت میں وہ اپنے بندے سے ہمیشہ صحیح کام، اور ہمیشہ حق کی موافقت ہی کراتا ہے۔ خدائے عزوجل کا یہ فعل اور اس کی بندے کے حق میں یہ عنایات اسی کی طرف منسوب ہوتی ہیں، نہ کہ اس بندے کی طرف جو یہ عنایات حاصل کرتا ہے۔ اس لیے کہ تمام چیزوں کا مصدر و منبع اور وسیلہ و ذریعہ وہ بندہ کسی نہیں ہو سکتا۔ بلکہ یہ اس پر ایک بیرونی ذریعے سے نازل ہوتی ہیں۔ اور یہ ایک غیر انسان ہستی کے ساتھ ہی منسوب ہونے کے زیادہ لائق ہیں۔ اور جیسا کہ ہم نے اوپر ذکر کیا یہ صحیح و جائز ہے کہ خدا تعالیٰ کے یہ عطا کیے اور انعامات حالتِ اخلاص میں ہی رہیں اور اس کے ساتھ منسوب نہ ہوں۔“

یہ تمام حالت اور کیفیت وہی ہے جسے حضرت جنید نے تصوف کی پیمائش

کرتے ہوئے ٹرا دیا ہے: تصوف یہ ہے کہ خدا تمہیں اپنے اس شانوی وجود کے فنا کر کے تمہیں اپنے آپ کے اندر ایک وجود بخشے۔ اس ضمن میں وہ آگے کہتے ہیں:-

”ایک زندہ انسان وہ ہے جو اپنی زندگی کو اپنے خالق کے وجود کی بنیاد پر قائم کرتا ہے نہ کہ وہ جو اپنی زندگی اپنے جسمانی جسم کی حلقہ و تاب کی اساس پر تعمیر کرتا ہے پس اس کی زندگی کی حقیقت اس کی موت ہوگی اس لیے کہ وہ اس کے لیے اس آویں اور ابتدائی حالت وجود کو واپس لے لے گا ایک ذریعہ ہوگی۔“

ایک عبادت گزار کس طرح اپنے آپ میں فنا ہو کر ذات حق تعالیٰ میں وجود پا سکتا ہے؟ یہ مقام وہ کس طرح حاصل کر سکتا۔ اور کس طرح اسے تکمیل تک پہنچا سکتا ہے؟ حضرت جنید اس مسئلے کی توضیح اپنے ”نظریہ فنا“ میں کرتے ہیں۔

۱۔ رسائل جنید، مکتوب نمبر ۱۶

۲۔ رسائل جنید، مکتوب نمبر ۶

۳۔ . . . مکتوب نمبر ۷

۴۔ . . . مکتوب نمبر ۶

۵۰ رسائل جنید، مکتوب نمبر ۶

۵۱ مکتوب نمبر ۷

۵۲ مکتوب نمبر ۶

۵۳ رسائل جنید، مکتوب نمبر ۷

۵۴ رسائل جنید، مکتوب نمبر ۶

۵۵ Enneads ج ۱، پیرا ۱۲-۴

۵۶ Enneads ج ۱، پیرا ۳-۸

۵۷ رسائل جنید، مکتوب نمبر ۶

۵۸ ایضاً، مکتوب نمبر ۶

۵۹، ۶۰، ۶۱ رسائل جنید، مکتوب نمبر ۶

۶۲ "رسالتہ" (نقشیری)، ص ۱۲۶

۶۳ باقی ج ۱۱، ص ۱۷۳، حوالہ از مسینوں

باب ۸

نظریۂ فنا

حضرت جنید کا نظریۂ عیاق اور نظریۂ فنا دونوں ایک ہی منزل کی طرف لے جاتے ہیں، جو توحید کا بلند ترین مقام ہے۔ 'عیاق' اور 'فنا' توحید کی طرف جانے والے دو مختلف راستے ہیں۔ پہلا راستہ رجوع الی اللہ کی حالت کو بیان کرتا ہے، دوسرا راستہ بتلاتا ہے کہ اس حالت کو پہنچنے کے لیے کیا طریقہ اختیار کرنا چاہیے کیسی ریاضت کرنی چاہیے، اور کیا کیا قدم یکے بعد دیگرے اٹھانے چاہئیں۔ حضرت جنید کے نزدیک اگر ایک موجد اس الٰہی وجود کی حالت کو پہنچنا چاہتا ہے تو اُسے اپنے انسانی وجود کو جو کہ ایک ثنائی چیز ہے ختم کر دینا ہو گا۔ تاکہ وہ وجود خداوندی میں، جو کہ اصل اور مقدم چیز ہے، مدغم ہو کر اپنے الٰہی وجود کا ادراک کر سکے۔ اس لحاظ سے یہ دونوں نظریے باہم مل کر ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔

جنید فنا کے تین درجے قرار دیتے ہیں۔ جن کی تعریف اور وضاحت وہ ان الفاظ میں کرتے ہیں :-

”فنا تین قسم کی ہوتی ہے۔ پہلی قسم کی فنا یہ ہے کہ تم اپنی صفات“

نظریۂ فنا

اخلاق، اور مزاج کی قید سے آزاد ہو جاؤ۔ اور اس حالت پر اپنے اعمال سے دلائل بہم پہنچاؤ۔ وہ یوں کہ تم خوب محنت و ریاضت کرو۔ اور اپنے نفس کی خواہشات کے خلاف عمل کرو۔ جو کچھ تمہارا نفس چاہتا ہے اس کی بجائے اسے وہ چیز دو جس سے وہ نفرت کرتا ہے۔ دوسری قسم کی فناء یہ ہے کہ تم اپنے حظِ نفس سے بالکل دستبردار ہو جاؤ، یہاں تک کہ طامات میں جو لذت ایک عابد و زاہد کو ملتی ہے اس کا احساس بھی تم سے جاتا رہے۔ تم خود اسی کے اور صفت اسی کے ہو جاؤ۔ تمہارے اوڑھتے حق کے درمیان کوئی واسطہ ہی باقی نہ رہے۔ اور تیسری قسم کی فنا یہ ہے کہ تجلیاتِ ربانی کا تم پر اتنا غلبہ ہو جائے کہ تمہارے اس وجود موجود کی حقیقت تمہاری آنکھوں سے اوجھل ہو جائے۔ ایسی حالت میں تم ایک ایسا وجود بنائی ہو جاؤ گے جو وجودِ ابدی کے ساتھ متحد ہو کر خود بھی ابدی ہو گیا ہو گا۔ تمہارا وجود، وجودِ خداوندی کے سبب ہی ہو گا۔ اس لیے کہ تمہاری فنا تو محقق ہو چکی۔ تمہاری رسم و یعنی ظاہری شکل، باقی رہی لیکن تمہارا نام اور تمہاری انفرادیت مٹ جائے گی۔

پہلی حالت فنا کا تعلق انسان کی عملی زندگی سے ہے۔ انسان کو، جبکہ وہ بطور ایک مسلم کے اپنے فرائض انجام دے رہا ہو، اپنی ذاتی رغبتیں اور میلانات، اپنی آرزوئیں اور جذبات سب میں پشت ڈال دینے چاہییں اور یہ وہ چیز ہے جسے جنید صفات، اخلاق، اور مزاج کی قید سے آزاد ہونا کہتے ہیں۔ اس چیز سے عہدہ برآ ہونے کے لیے اسے ایک مسلسل

اخلاقی تربیت، اور ایک باشعور صوفیانہ طریق زندگی کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور اکثر اسے اپنے نفس کی آن خواہشات و رغبات کے خلاف کام کرنا پڑتا ہے جو اس کے مقصد کی پاکیزگی کو گندا کر دیتی ہیں۔ فنا کی یہ حالت ایک اخلاقی و معروضی مرتبہ کی ہوتی ہے۔

فنا کی دوسری حالت کا مطلب یہ ہے کہ ایک عبادت گزار اپنے آپ کو تمام دنیوی لذت ہائے حواس سے منقطع کرے۔ یہاں تک کہ خدا تعالیٰ کے احکام کی پیروی میں اعمال صالحہ سے جو مسرت انسان کو ہوتی ہے اس کے احساس سے بھی عاری ہو جائے۔ اس طرح کوئی بیچ کا واسطہ ایسا باقی نہ رہے جو انسان کو خدا کے ساتھ بالواسطہ تعلق قائم کرنے پر آمادہ کرے۔ فنا کی یہ حالت ایک ذہنی اور داخلی قسم کی ہے۔

فنا کی تیسری حالت سے مراد یہ ہے کہ انسان اس شعور سے بھی عاری ہو جائے کہ وہ روحانی ذات حق کے مقام پر پہنچ چکا ہے۔ خدا کے روبرو سے اپنی ذات کا شعور باقی نہ رہے۔ یہ وہ حالت ہے جس کے متعلق ہم پہلے سن چکے ہیں۔ اور یہ اس وقت عاری ہوتی ہے جبکہ ایک عابد پر ذات الہی پوری طرح چھا جاتی ہے، اُس کا ہر طرف سے احاطہ کر لیتی ہے، اور اس پر پوری طرح تھیاب ہو جاتی ہے۔ اس حالت میں اگرچہ اس کے گرد و بسنے والے انسانوں کے لیے اس کا جہانی وجود اور ظاہری حیثیت باقی رہتی ہے لیکن اس کی انفرادیت بالکل فنا ہو جاتی ہے۔ اپنے آپ میں اب اس کا الگ وجود باقی نہیں رہتا۔ اس کا گزشتہ وجود گویا مَرْدہ ہو جاتا ہے۔ وہ اپنی ابدی زندگی کی طرف اُس

لوٹ جاتا ہے، اور ذات حق تعالیٰ کے ساتھ اور اسی کے اندر رہنے لگتا ہے۔ یہ حالت، جو فنا کی آخری حالت ہے، اس میں حالت بقا بھی شامل ہوتی ہے۔ انسان فنا ہو کر خدا تعالیٰ کے اندر باقی اور جاوداں ہو جاتا ہے۔ پہل میں فنا اور بقا دو مختلف پہلوؤں سے ایک ہی حالت کے دو نام ہیں۔ جب ایک فرد خدا تعالیٰ کی ذات کے اندر فنا ہو کر اپنی انفرادیت کھودیتا ہے تو اسی وقت وہ دراصل خدا کی ذات کے اندر باقی اور ابدی بھی ہو جاتا ہے۔ فنا سے مراد بدھ مت کے نروان کی طرح محض موقوتی ذات ہی نہیں ہے، بلکہ جیسا کہ ہم نے اوپر دیکھا، اس کے اندر ایک عابد کی ذات کی برکت بھی شامل ہے جو اسے ذات خداوندی میں مدغم ہونے سے حاصل ہوتی ہے۔ اس مقام پر حضرت جنید کے تصور خدا میں ہیں ایک اہم بصیرت حاصل ہوتی ہے۔ اگرچہ فنا، جبکہ وہ خود مقصود بن جائے وحدت الوجود میں، کی طرف لے جاسکتی ہے۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ جنید کے فکریہ فنا کے معاملے میں یہ بات نہیں ہے۔ ان کی فنا، جیسا کہ ہم دیکھتے ہیں، صرف ذات خداوندی کے اندر بقا کے ساتھ ہم آہنگ ہوتی ہے۔ خدا تعالیٰ کی ذاتی خصوصیت اس حالت میں بھی اسی طرح باقی رہتی ہے اور اس کے الوہی وجود میں عبادت گزار کی ذات ابدیت کا جامہ پہن لیتی ہے۔ یہ کیفیت فنا کی اس تمام حالت میں قائم رہتی ہے۔ یعنی پیشتر اس کے کہ عابد اپنے آپ میں دینی حالت نحو میں (واپس آجائے)۔

یہاں یہ امر مد نظر رہنا چاہیے کہ اس بلند ترین مقام پر پہنچ کر بھی ایک عابد

خدا تعالیٰ کی پوری حقیقت کا احاطہ نہیں کر سکتا۔ اگرچہ اسے ذاتِ خداوندی اپنے اندر لے بیٹھتی ہے، اور وہ اس کے اندر رہنے لگتا ہے جنید کہتے ہیں:

”چنانچہ اس حالتِ الوہی میں بھی، اور باوجود اس کے کہ حق تعالیٰ کا وجود خالص اس پر چھایا ہوا ہوتا ہے، اس کے لیے یہ ممکن نہیں ہوتا کہ وہ اس حقیقتِ نہایتہ کا درک حاصل کر کے اپنے نفسِ مضطرب کو شفا بہم پہنچائے۔ اس حالت میں صرف اتنا ہوتا ہے کہ وہ ذاتِ اپنی صفاتِ علیا، اور اسمائے شنی کے ساتھ دیکھی جاسکتی ہے۔“

تو گویا اس حالت میں بھی ایک عابدِ خدا تعالیٰ کی ذات کے ساتھ کامل اتحاد حاصل نہیں کر سکتا۔ حضرت جنید اپنی تمام تعلیمات میں اسی نکتے پر زور دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں:

”جب انہوں نے اس ذات کو اس کی اپنی رضا کے مطابق طلب کیا، اور اپنے آپ میں اسے جذب کرنے میں ناکام رہے، تو ان لوگوں کو یا خود اس کی خواہش کی کہ خدا تعالیٰ کی ذات ان کے نفوس پر چھایا۔ اس طرح انہوں نے اپنی ذات کے لیے ایک آزمائش مول لے لی۔ وہ اس لیے کہ ان کے اندر اشیاء کی لذت باقی ہوتی ہے، اور اس کی وجہ سے ان کے آگے ایک پردہ سا آ جاتا ہے جس کا اثر یہ ہوتا ہے کہ جب بھی کوئی فخر کا موقع ہو، یا ذکر و فکر کا کوئی نتیجہ برآمد ہو، یا اپنے نفس کی کسی خواہش پر غلبہ و قہر حاصل ہو، تو وہ اپنی آٹا اور خودی کے تقاضوں کے تحت اشیاء پر حکم لگاتے ہیں اپنے

نظریۂ فنا

احساسات کو کام میں لاتے ہیں، اور اپنے آپ کو دیکھ کر خوش ہوتے ہیں۔ تم اس کیفیت کو کیوں کر جان سکتے ہو، اس کا علم تو انہی لوگوں کو ہوتا ہے جو اس کیفیت سے خود گزرتے ہیں۔ ان کے سوا نہ کوئی اسے دیکھ سکتا ہے، نہ اس کی تاب ہی لا سکتا ہے۔ کیا تم جانتے ہو کہ کیونکر ان لوگوں نے ذاتِ خداوندی کی طلب کی، لیکن پھر بھی اس تک نہ پہنچ پائے۔ اور اس مقصد کی خاطر ہر اس چیز کو وسیلہ پکڑا جو اُس کی طرف سے اُن پر عیاں ہوئی، اور انہی حقیقتوں کی مدد بھی حاصل کی۔ وہ اس لیے کہ اس نے انہیں اپنے وجود سے آشنا کیا، اور ان کے سامنے اپنے وہ اسرارِ غیب لاکھڑے کیے جو اُس تک پہنچانے والے ہیں۔ جب یہ ہوا تو سب آثارِ مٹ کے رہ گئے اور سب خواہشات و امان کے اندر ختم ہو گئیں۔“

چنانچہ فنا، جس طرح کہ حضرت جنید نے اس کا تجربہ کیا ہے، یہ نہیں ہے کہ انسان کا وجود خدا تعالیٰ کے وجود میں منتقل ہو جائے۔۔۔ وہ ذاتِ خداوندی سے یکنوہ ہوتے ہیں۔ صرف ان کا اپنا مشاہدہ اور بصیرت ان سے الگ ہو جاتی ہے۔ جبکہ خدا تعالیٰ اپنی طاقت اور شان و شوکت کے ساتھ قائم رہتا ہے۔۔۔ بلکہ اس کے معنی جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں یہ ہیں کہ انسان کی رضا خدا کی رضا میں شامل ہو جائے۔

فنا کے متعلق حضرت جنید کی صوفیانہ تعلیمات میں یہ نکتہ بہت اہمیت کا حامل ہے۔ اور بعد کے آنے والے مفسروں نے اسے غلط سمجھا ہے۔ تہذیب

کہ اس غلطی کا علم تھا۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں: "لینداؤ کے کچھ صوفیہ نے اپنے عقائد میں یہ کہہ کر ٹھوکر کھائی ہے کہ جب وہ اپنی انسانی صفات سے گزر جاتے ہیں تو وہ خدا تعالیٰ کی صفات کے اندر داخل ہو جاتے ہیں۔ اس سے تو معلوم لازم آتا ہے۔ یا وہ مسیحی عقیدہ جو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بارے میں مشہور ہے۔ یہ خاص طرز اعتقاد بعض تہذیبوں کی طرف منسوب کیا جاتا ہے لیکن اس کے صحیح معنی یہ ہیں کہ جب ایک انسان اپنی صفات سے گزر جاتا ہے، اور خدائی کی صفات میں داخل ہو جاتا ہے تو وہ دراصل اپنی رضا سے، جو خود خدا تعالیٰ کی طرف سے اسے عطا ہوتی ہے، ہاتھ اٹھا لیتا ہے، اور خدا تعالیٰ میں مدغم ہو جاتا ہے، یہ جانتے ہوئے کہ اس کی اپنی رضا بھی خدا تعالیٰ ہی کا عطیہ تھی۔ چنانچہ اس خصوصی انعام کی بدولت وہ اس قابل ہوتا ہے کہ اپنے آپ کے متعلق دیکھنا اور سوچنا بند کر دے۔ اور خالصتہً خدا تعالیٰ کی وفاداری اختیار کر لیتا ہے۔ اور یہ ایک مقام، ایک حالت ہے۔ ان لوگوں کی جو توحید کے متلاشی ہوتے ہیں۔ جن لوگوں نے اس عقیدے میں غلطی کھائی ہے وہ یہ سمجھنے سے قاصر رہے ہیں کہ خدا کی صفات خود خدا نہیں۔ خدا کو اس کی صفات کا ہم معنی قرار دینا ایک طرح کا کفر ہے۔ اس لیے کہ خدا خود ہی انسان میں نہیں اترتا، بلکہ انسان کے دل میں جو چیز اترتی ہے وہ خدا پر ایمان، اس کی وحدت کا اعتقاد، اور اس کے ذکر کی پاکیزگی ہے۔"

مترجم یہ بھی کہتے ہیں کہ "کچھ لوگوں نے اس خیال سے کھانا پینا ترک کر دیا ہے کہ جب ایک آدمی کا جسم نحیف و ناتراں ہو جاتا ہے تو اس بات کا امکان

پیدا ہو جاتا ہے کہ وہ اپنی انسانی خصوصیات سے آزاد ہو کر خدائی صفات سے متصف ہو جائے۔ وہ تاوان لوگ جو یہ عقیدہ رکھتے ہیں، انسانیت اور انسانی جبلتی اخلاق کے درمیان تمیز نہیں کر سکتے۔ انسانیت انسان سے اسی قدر ہی الگ ہو سکتی ہے جس قدر کہ سیاہ رنگ ایک سیاہ نام شخص سے یا سفیدی ایک سفید چیز سے الگ ہو سکتی ہے۔ لیکن انسانی جبلتی صفات و اخلاق حقائق الہیہ سے منتشر ہونے والی پُر زور تخلیقات کے اثر سے تغیر پذیر ہو جاتے ہیں۔ انسانی صفات انسانیت کا اصل وجوہ نہیں ہیں۔ جو رنگ عقیدہ فنا کا ذکر کرتے ہیں، ان کا مطلب و راسل یہ ہوتا ہے کہ انسان اپنے افعال اور اعمال اطاعت کو الگ کوئی چیز سمجھنے کی بجائے یہ سمجھنے لگتا ہے کہ خدا تعالیٰ ہی اپنے بندے کی خاطر ان سب اعمال و افعال کا سبب بنتا ہے۔

جنید کے نزدیک ایک عبادت گزار جب فنا کے اس آخری مقام پر ہوتا ہے، جہاں وہ اپنی انفرادیت بالکل ہی کھو دیتا ہے۔ تو یہاں بھی وہ خدا سے الگ ایک وجود ہوتا ہے۔ بہت سے پروے اگرچہ دُور جو چکے ہوتے ہیں، لیکن ایک پروہ خالق اور بندے کے درمیان پھر بھی حائل رہتا ہے۔ یہ حالت، جیسا کہ جنید نے اس کا تجربہ کیا ہے، فنا اور الم سے پُر ہوتی ہے۔ یہ واصل امید و بیم، سوز و کرب، اور طلب الہی کی حالت ہوتی ہے اس حالت کا برداشت کرنا روح کے لیے ایک کڑی آزمائش ہوتا ہے۔ جب انسانی اس حالت میں ہو تو خدا تعالیٰ اس کی معاونت فرماتا ہے۔ اور اسے

آزمائش کی ایسی حالت میں برقرار رکھتا ہے کہ ایک طرف تو وہ اپنی دنیوی انفرادیت سے عاری ہوتا ہے۔ اور دوسری طرف وہ وجود مطلق میں بھی جذب نہیں ہو پاتا۔ تاہم رُوح انسانی اس آزمائش اور ابتلا کی منزل میں بھی ایک روحانی مسرت محسوس کرتی ہے۔ اس لیے کہ ایسی آزمائش میں ہر صورت ذاتِ خداوندی اس کے سامنے رہتی ہے۔ جنید کہتے ہیں :-

”یہ روعیں اپنے آزمائش کنندہ کی طلب و آرزو میں ٹپتی رہیں۔ اور اس مطلوبِ بعید کی جفاکوشی پر شکوہ نہج ہوئیں۔ انہیں اپنی محرومی اور زلفت کا بہت غم تھا۔ اور یہ نئی حالت ان کے لیے افسردگی اور دل شکنگی کا پیغام لائی۔ چنانچہ وہ اس وجودِ مطلوب کی خاطر ہمیشہ غمزدہ اور دردمند ہی رہیں، اور اس کے شوق میں سرگرداں! اس حالت کے بعد جو دوسری حالت ان پر طاری ہوئی وہ پیاس اور اشتیاق کی تھی۔ چنانچہ ان کے قلب و جگر میں پیاس شدید کے شدید تر ہوتی گئی۔ اور وہ روعیں اس ذات کی معرفت کی جہن میں لگ گئیں۔ اور اس معرفت کی تلاش میں وہ اپنے آپ سے بھی گزر جانے پر آمادہ ہوئیں۔ ذاتِ حق کے لیے اس پیاس اور آرزو نے ہر ماقم کے ساتھ ان کے لیے ایک ماقم برپا کیا، اور ان کے ہر قطعہ لباس کو گویا ان کے لیے نشان اور علم بنا دیا۔ اس آرزو نے ان کو فقر و غربت کا مزا بھی چکایا۔ اور مشقت برداشت کرنے

کا تجربہ بھی ایک مرتبہ پھر سے کرایا۔

رُوح انسانی اس بوجھ اور مشقت کو مع اس کے لوازمات اور تکالیف کے قبول کرتی ہے اور اس میں اپنی شفا تلاش کرتی ہے۔ اس دوران میں نظر بہ ظاہر وہ اپنے محبوب کے آثار کے ساتھ چمٹی رہتی ہے۔ ہر دوسری اس کی نظر میں نزدیک بن جاتی ہے، اور یہ لطیف تر ہو جاتی ہے۔ اس لیے کہ اس پر سے اب پردہ اٹھ چکا ہوتا ہے۔ اور یہ اس حالت میں پوشیدہ اور مستور نہیں رہتی۔ اور حق تعالیٰ جب اس کی آزمائش کرتا ہے تو یہ اس امتحان میں پیچھے نہیں ہٹتی۔ اور اس کی یہ پوشیدگی ممکن بھی کیسے ہو سکتی ہے جبکہ یہ اس ذات کے سامنے اسیری کی حالت میں ہوتی ہے اور اس کے انعام و اکرام کی امیدوار! جب ذات حق نے اس کو اس آزمائش سے سرفراز فرمایا، تو یہ بھی اپنے آپ کو اس آزمائش کی راہ میں ہلاک کرنے کی آزادی دے دیتی ہے۔ اور اس ذات کی محبت سے شاد و کام ہو کر، اور مقام تقریب میں اس کی محبت میں ڈوب کر اپنے آپ کے لیے ہر قسم کا اہتمام، اور ہر طرح کی فکر ترک کر دیتی ہے اس موقع پر آنکھیں کہاں تک مشاہدہ حق سے روشن ہوتی ہیں، اس کا اندازہ تم ان کی حالت بیداری سے کر سکتے ہو۔ اس نئی روحانی زندگی کی مدت اتنی بے پایاں ہوتی ہے اور آزمائش کی سختی اتنی شدید کہ ان ارواح کو اپنا وجود و گم کرنے میں کافی وقت درکار ہوتا ہے یہاں تک کہ یہی آزمائش ان کے لیے ایک مانوس و مقبول چیز بن جاتی

ہے۔ اور اس کی چھن باقی رہتی ہے — چنانچہ یہ ارواح اس آزمائش اور امتحان کے بوجھ سے بالکل نہیں اکتاتیں، اور اس سے کبیدہ خاطر ہوتی ہیں۔ یہ نفوس دراصل جبری اور بہادر ہوتے ہیں کہ جو کچھ ان پر گزرتی ہے، اور جو کچھ انہیں پردہ راز میں سپرد کیا جاتا ہے وہ اس سے بڑی جوانمردی کے ساتھ عہدہ برآ ہوتے ہیں۔ یہ لوگ خدا تعالیٰ کی آزمائش کی کبھی میں صابر اور ثابت قدم رہتے ہیں اور اس کے حکم کا انتظار کرتے رہتے ہیں۔ **لیتقنی اللہ امرأ کان مفعولاً** (تاکہ خدا کو جو کام منظور تھا اسے کر ہی ڈالے)۔

چنانچہ ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ حضرت جنید، جنہوں نے توحید کے بند ترین مقام کا خود تجربہ بھی کیا ہے اور اس کا تجزیہ بھی۔ اور جنہوں نے نظریہ میثاق، اور نظریہ فنا کو وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے، ابھی تک نہ وحدت الوجودیت کے ریلے میں گم ہوئے ہیں جس کے معنی ہیں کہ انسان خدا اور خود اپنے آپ کے جداگانہ شعور سے غاری ہو کر صرف ایک وجود کا اقرار کرے، اور نہ انہوں نے اپنے آپ کو۔ یعنی عبادت گزار کو۔ خدا کا ہم آلہ قرار دیا ہے، دوسرے لفظوں میں اس وجود حق کے ساتھ مکمل اتھا دیافتہ! بلکہ انہوں نے توحید کا تجربہ اور اس کی توضیح یوں کی ہے کہ انسان اپنے ارادے سے جو کہ اس دنیوی انفرادیت کا ایک خاصہ بھی جاتی ہے دستبردار ہو جائے۔ کاملۃً اپنے آپ کو خدا تعالیٰ کے سپرد کر دے، اور خدا تعالیٰ کے اندر اپنے ابدی وجود کی طرت واپس لوٹ

جائے۔ اس طرح وہ خدا کے ساتھ اس حد تک متحد ہوگا جس حد تک متحد ہونے کی خود خالق نے اپنی مخلوق کو اجازت دی ہے۔

ہم حضرت جنید کو ایک مستم الثبوت مبصر، معلم، اور مستند توحید کو اس کی عین ترین اور سب سے عالمانہ اور منظم شکل میں سمجھانے والا استاد و مرشد قرار دے سکتے ہیں۔ اسلامی تصوف میں ان کا فی الحقیقت یہی مقام ہے۔ وہ پہلے شخص نہیں ہیں جنہوں نے توحید کے بارے میں کلام کیا ہو۔ ان کے استاد سری السقطی، اور ان سے پہلے معروف الکرخی نے بھی توحید پر اپنے خیالات کا اظہار کیا تھا۔ اور یہ دونوں استاد ایسے تھے کہ جن کا احسان جنید نے ہمیشہ تسلیم کیا۔ لیکن جنید نے توحید کو صوفیانہ نظام کے اندر ایک مرکزی جگہ دی ہے، اور اپنے رسائل میں توحید کے متعلق ہمیں ایک واضح عقیدہ عطا کیا جو وہ یہ عقیدہ، جیسا کہ ہم نے اوپر دیکھا، اپنی زبانی تعلیمات میں بھی، اور اپنے رسائل میں بھی، اپنے خصوصی حلقہ ارشاد کے ان لوگوں کو بتاتے تھے جو اسے سمجھ سکیں۔ تاہم ان کے کچھ شاگرد اور متاخرین صوفیہ اس عقیدے کا مفہوم اس کی سالمیت اور مجموعی حالت میں نہ سمجھ سکے۔ انہوں نے اس کا کبھی ایک حصہ لے لیا، کبھی دوسرا۔ اور اس طرح وہ کبھی مبالغے میں، اور کبھی مغالطے میں پڑ گئے۔

حضرت جنید کو اگر اچھی طرح سمجھ لیا جائے، اور ان کی تعلیمات کا احاطہ کر لیا جائے، تو وہ تصوف کی راہ میں ایک قابل اعتماد اور واضح رہنما ثابت ہوتے ہیں۔ توحید کے باب میں ان کی تعلیم بنیاد اور اصل کا مرتبہ

جنید بغداد

رکھتی ہے۔ اور اس کی صدائے بازگشت اکثر صوفی سلسلوں میں آج کے
زمانے تک سنائی دیتی ہے۔

۱۔ رسائل جنید، مکتوب نمبر ۱۴

۲۔ ”کتاب التلح“ (دستراج) ص ۲۱۴، نیز دیکھیے ”صوفیائے اسلام“ از نکسن
ص ۱۴۹

۳۔ نکسن اگرچہ حضرت جنید کی اس بقائے دنیائی مفہوم سے بخوبی آگاہ ہے
لیکن اس کے نزدیک یہ تحفظ ذات بعد کی حالت ہوش میں ہی ممکن ہے
دیکھیے اس کی کتاب : The Ideal of Personality ص ۱۲

۴۔ رسائل جنید، مکتوب نمبر ۶

۵۔ ”کتاب التلح“ (دستراج) ص ۴۲۲

۶۔ ”کتاب التلح“ (دستراج) ص ۲۶۴

۷۔ رسائل جنید، مکتوب نمبر ۶

۸۔ دیکھیے شاذلیہ نظام کا لٹریچر، خصوصاً ابن عطاء الاسکندری کی کتب۔

نظریہ بحالی ہوش (صحو)

وہ نفوس جو اپنی انفرادیت گم کر کے، اور انسانی وجود سے گزر کر، توحید کے مقام کو پہنچ جاتے اور ذات خداوندی میں رہنے لگتے ہیں۔ اور ان پر اس ذات مطلق کا کامل غلبہ ہو جاتا ہے، اور وہ پوری طرح اپنے مالک اور فاتح کے قبضے میں ہوتے ہیں۔ یہاں تک کہ ان کا اپنا ارادہ بھی باقی نہیں رہتا، بلکہ وہ اسی ذات غالب کے ارادے میں ختم ہو جاتا ہے۔ اور ان کے لیے اس دنیا میں کوئی کام کرنے یا کوئی مقصد سامنے رکھنے کی بابت سوچنا بھی ممکن نہیں رہتا۔ — ایسے لوگوں کی حالت کو جب انسان پہنچ جاتے تو اس حیاتِ دنیوی کے عام قوانین اور معیارات اس کے لیے اپنی اہمیت کھو دیتے ہیں۔ کیونکہ اس کے لیے سب کچھ خدا تعالیٰ کی رضا ہی ہوتی ہے جس کا وہ ایک آلہ ہوتا ہے۔ اس مقام پر نیکی اور بُرائی کا امتیاز بھی بے معنی ہو جاتا ہے۔ اس لیے کہ بروہ چیز جو خالق کی طرف سے آتی ہے خوب ہوتی ہے۔

یہ حالت ایک صوفی کو منطقی طور پر ایک ایسے رویے کی طرف لے جا سکتی ہے، جس کی وجہ سے وہ اپنے آپ کو معاشرے کے احکام و قوانین

سے بالاتر سمجھنے لگے۔ اور بعض صوفیہ قوی الواقع دینی احکام کو پس پشت ڈالنے بھی لگ گئے۔ اور تمام مذہبی فرائض اور واجبات سے انہوں نے ہاتھ اٹھائیے۔ یعنی ”معروف کے بھانپنے اور منکر سے اجتناب کرنے“ سے وہ یہ کہہ کر بری الذمہ ہو گئے کہ جب ایک شخص خدا کی رضا میں محصور رہتا ہے تو اسے ان احکام پر عمل کرنے کی کیا ضرورت ہے جو اس نے حالت دنیوی میں رہنے والے عام انسانوں کو دیتے ہیں۔ وہ گویا یہ سمجھنے لگے کہ شریعت کے احکام اور قوانین صرف عوام الناس کے فائدے کے لیے ہوتے ہیں۔ رہے وہ نفوس عالیہ جو خالق کائنات کے ساتھ ایک حالت اتحاد میں رہتے ہیں تو ان کے لیے یہ فضول اور بے فائدہ ہیں۔

مذہب کے احکام اور معاشرے کے قائم شدہ رواجوں کی طرف سے یہ مکمل بے تعلقی ایک صوفی کو ایک خاص قسم کی زندگی اور آوارگی کی طرف لے جاتی ہے، جو تصوف کی تاریخ میں کئی بار ہمارے سامنے آتی ہے۔

بہت سے صوفیہ میں ہم مذہبی اعمال کی طرف ایک پورا منفی رویہ پاتے ہیں۔ یہ بات ہمیں اس واقعے میں بھی ملتی ہے جو حضرت جنید کی بابت روایت کیا جاتا ہے۔ کہتے ہیں ایک شخص نے حضرت جنید سے کہا: ”بندگانِ خدا (یعنی صوفیہ) میں بعض ایسے لوگ بھی ہیں جن کا نظریہ یہ ہے کہ عمل سے دور رہنا ہی دراصل نیکی اور خوفِ خدا کی علامت ہے۔“ جنید نے جواب دیا: ”یہ لوگوں کا عقیدہ ہے جو مذہبی اعمال کو بالکل بے وقعت خیال کرتے ہیں اور یہ میرے نزدیک ایک بڑا بھاری گناہ ہے۔ ایسا عقیدہ رکھنے والے شخص سے

نظریۂ بحالی ہوش

سے تو ایک زانی اور چور بھی میرے نزدیک بہتر ہے۔ واصل جو لوگ خدا تعالیٰ کی معرفت رکھتے ہیں وہ خدائی احکام بطیب خاطر سنتے ہیں، اور ان پر عمل کر کے انھیں واپس اس کی جناب میں پیش کرتے ہیں۔ اگر میری عمر ایک ہزار برس بھی ہو تو میں کبھی نہیں چاہوں گا کہ اعمال خیر میں میرے اندر ایک ذرہ بھر بھی کمی پائی جائے۔

اس طرح ہم حضرت جنید کے اخلاقی نظریے کی طرف رہنمائی پاتے ہیں۔ ان کے نظریۂ بحالی ہوش (صحو) کی طرف، جو توحید کے ساتھ مل کر ان کے تمام صوفیانہ نظام کی بنیاد بنتا ہے۔ جویری حضرت جنید کے عقیدے کی بابت کہتے ہیں: یہ — یعنی نظریۂ بحالی ہوش — تمام عقائد میں سب سے زیادہ مشہور اور نامی ہے۔ اور تمام شیوخ نے اسے اختیار کیا ہے۔ اگرچہ اخلاقی قصوت کے بارے میں ان کے بیانات کے اندر کافی اختلاف پایا جاتا ہے۔

حضرت جنید اس بات کو جانتے تھے اور انھوں نے اس کا تجربہ بھی کیا تھا کہ توحید کا بلند ترین مقام جس کا کہ اوپر ذکر ہوا، یعنی مقام فنا، جبکہ انسان اپنے ارادے سے دستبردار ہو کر خدا کے ارادے کے اندر ضم ہو جاتا ہے، انسان کے روحانی ارتقاء کا آخری مقام اور انتہائی منزل نہیں ہے۔ حضرت جنید کے نزدیک فنا کا یہ مقام وجد آفریں حالت مدہوشی سے فاسد بھی ہو سکتا ہے اور یہ مقام اس صوفی کا تنہا مقصود نہیں ہو سکتا جو یہ سمجھتا ہے کہ اس کے ہم جنس انسانوں کے بارے میں اس پر کوئی ذمہ داری عائد ہوتی ہے۔ اس لیے کہ اس

مقام پر اس کا ذہنی توازن بگڑ جاتا ہے۔ اور اس کی عقل و جوش اور ضبط نفس کے جاتے رہنے کا اندیشہ ہوتا ہے۔

خدا تعالیٰ اپنے عبادت گزار کو (باقی انسانوں سے) ہمیشہ ایک حالت علیحدگی میں دیکھنا پسند نہیں فرماتا۔ جنید کہتے ہیں:

”خدا تعالیٰ کے ساتھ اس حالت رفاقت میں انسان کا دائرہ کار کہاں سے کہاں تک ہوتا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ خدا کی طرف سے شروع ہو کر خدا ہی پر ختم ہوتا ہے۔ انسان کا وجود اسی ذات حق تعالیٰ کے لیے ہوتا ہے اور اسی کے ساتھ متحد ہو کر وہ فنا ہو جاتا ہے۔ پھر اس کی حالت فنا بھی جاتی رہتی ہے۔۔۔۔۔ اور یہ اس لیے کہ حق تعالیٰ کا اس کے وجود کے بارے میں ایک فضا ہوتا ہے جو وہ اسے واپس عام انسانوں میں بھیج کر پھیرتا ہے۔ چنانچہ وہ اسے عام لوگوں کی طرف اس حال میں واپس بھیجتا ہے کہ اس پر اس کی نعمتوں کا اظہار پوری طرح عیاں ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ اس پر حق تعالیٰ کا مزید اکرام یہ ہوتا ہے کہ اس کی انفرادی صفات اسے واپس مل جاتی ہیں۔ تاکہ وہ عام لوگوں کو اپنی طرف کھینچ سکے۔“

ایک اور مقام پر جنید پھر کہتے ہیں:-

”پھر جب اس کا وجود نہیں رہتا تو وہ وہاں موجود ہوتا ہے جہاں کہ وہ اس سے پہلے تھا۔ وہ اپنے آپ میں آ جاتا ہے، بعد اس کے کہ وہ درحقیقت اپنے آپ میں نہیں تھا۔ اس مقام پر وہ اپنے

نظریہ بھائی ہوش

آپ میں بھی موجود ہوتا ہے اور ذاتِ خداوندی میں بھی۔ حالانکہ اس سے پہلے وہ صرف ذاتِ خداوندی میں موجود تھا۔ اپنے آپ میں نہیں۔ وہ اس لیے کہ اب وہ غلبہٴ خداوندی کی سرشاری سے نکل کر حالتِ متغیر ہوش کی حالت، کی کھلی فضا میں آجاتا ہے۔ اور اس کا مشاہدہ اسے واپس مل جاتا ہے۔ چنانچہ اب تمام چیزیں اپنی پہلی حالت پر آجاتی ہیں۔ اور خود اس کو بھی اپنی پہلی صفات واپس مل جاتی ہیں۔ اس حالتِ فنا کے بعد اس کے اندر اس کی ذاتی صفات، اور اس دنیا میں اس کے اعمال و افعال موجود رہتے ہیں۔ اور روحانیت کے اس مقامِ بلند کی انتہا کو پہنچ جانے کے بعد جب وہ واپس آتا ہے تو اس کا عمل اہل دنیا کے لیے ایک لائقِ اتباع نمونہ ہوتا ہے۔

پس کوئی شخص بھی اس وقت تک صحیح معنوں میں ایک ایسا شیخ اور مرشد نہیں ہو سکتا جسے خدا دوسروں کے لیے نمونہ قرار دے، اس کے بھائی بندوں کے لیے ایک پیغام اس کے سپرد کر دے، اور اس کی زندگی اس کے آس پاس کے لوگوں کے لیے باعثِ منفعت بنائے، جب تک کہ کچھ عرصہ ذاتِ خداوندی کے حضور میں رہ کر، اور اس کے اندر جذب ہو کر، وہ پھر اپنے آپ میں واپس نہ آجائے، اور پھر سے انسانی معاشرے کا ایک فرد نہ بن جائے، اسی طرح کے عمل نہ کرنے لگے جیسے افرادِ معاشرہ کو کرنے چاہئیں، اور اس قانونِ مضابطہ کو قبول نہ کر لے جو خدا نے اس معاشرے کے لیے مقرر کیا ہے۔

لیکن جب ایک صوفی ”بحالی ہوش“ Sobriety کی اس حالت

میں واپس آجاتا ہے، اور پھر اسی معاشرے میں رہنے لگتا ہے تو اس صورت میں بھی وہ ”فتا“ کی اس حالت سے، جس کا کہ اس نے تجربہ کیا ہے، بالکل دُور نہیں ہو جاتا۔ بلکہ وہ یہ تجربہ اپنی اس نئی حالت کے اندر ایک غفی خزانے کی طرح دبائے رکھتا ہے۔ اور جب وہ افراد معاشرہ کے درمیان رہتا، بوتا اور کام کرتا ہے تو یہی خزانہ اس کے باطن سے معرفت کی شعلہ بن کر ٹھوسا رہتا ہے۔ اس نئی حالت میں وہ گویا بیک وقت ذاتِ خداوندی میں بھی رہتا ہے اور اپنے معاشرے میں بھی!

یہ دو حالتیں دراصل ایک ہی طور کے دو پہلو ہیں۔ حضرت جنید کہتے ہیں: ”پھر وہ انھیں (اہل دنیا سے) جدا کر دیتا ہے، اور اپنے وجود کے دائرے کے اندر سمیٹ کر (انھیں دنیا سے) غیر حاضر کر دیتا ہے۔ اور پھر ایک اور مرحلہ آتا ہے جس میں وہ انھیں اپنے آپ سے جدا کر کے (اہل دنیا کے لیے) حاضر و موجود کر دیتا ہے۔ چنانچہ ان کی دنیا سے غیر حاضری بسبب ان کی حضوری پیش گاہ رب العزت ہوتی ہے اور ان کی (اس دنیا میں) موجودگی (اس پیش گاہ عالی سے) غیاب کے باعث ہے۔“

ہوش کی اس حالت میں جس کا حضرت جنید نے تجربہ کیا ہے، اور پھر اس کی وضاحت کی ہے، ایک صوفی کو گویا اپنے معاشرے میں واپس جانے کی آزادی دے دی جاتی ہے۔ تاکہ وہ مخلوقِ خدا کی خدمت کر سکے۔ اس

نظریہ بحالیِ ہوش

طرحِ خدا تعالیٰ کی طرف سے جو ”انعام“ اسے مرحمت ہوتا ہے وہ اسے بندگانِ خدا میں تقسیم کرنے کے مواقع پاتا ہے۔ اور ہر ایک کو بقدر اس کے حوصلہ و ظرف کے اس میں سے حصہ دیتا ہے۔ سادہ لوگوں کو وہ اپنی خدا ترسی کے ذریعے سہارا دیتا ہے۔ علمِ انبیاء کی طلب میں نکلنے والوں کی بحیثیت ایک عام دنیات کے رہنمائی کرتا ہے۔ نوجوانوں کو صحیح راستہ بتلاتا اور ان کی تربیت کرتا ہے۔ مبتدی صوفیوں کے لیے وہ ایک رفیق اور ساتھی ہوتا ہے۔ اور اپنے ہم نشین صوفیہ کے ساتھ وہ اپنے اس رفیع و بلند تجربے کی بدولت تبادلۂ خیال کرتا ہے۔۔۔۔۔ اس سے ظاہر ہوتا کہ وہ اپنی حالتِ کمال میں خالقِ خدا سے الگ تھلگ نہیں رہتا، بلکہ خدا تعالیٰ کی طرف سے جو کچھ بھی وہ حاصل کرتا ہے اس کے ذریعے وہ دوسروں کی مدد کرنے کا اہل ہوتا ہے۔

ان دو حالتوں۔ حالتِ فنا اور حالتِ ہوش۔ کا ایک ہی شخص کے اندر جمع ہونا ایک ایسی چیز ہے جس کا حاصل کرنا اور جسے باقی رکھنا بے مدد و شمول ہے۔ یہ صرف ان لوگوں کے لیے ممکن ہوتا ہے جنہیں خدا تعالیٰ نے اپنی مسلسل رحمت سے نوازا ہو۔ ایک ہی وقت میں حاضر مہی ہونا، اور غیر حاضر مہی۔۔۔ یہ اپنی ذات پر ایک مستقل برآمدہ ڈالنا ہے۔ حضرت جنید ایک مختصر سی نظم میں کہتے ہیں:-

”جو کچھ میرے اندر تھا وہ میں نے پایا

میری زبان تجھ سے پردۂ اخلا میں بہ کلام ہوئی

اور ہم دونوں ایک لحاظ سے متحد ہو گئے

جنید بغداد

لیکن ایک دوسرے اعتبار سے ہم ایک دوسرے سے جدا ہیں
اور اگرچہ رعب و جمیت نے تجھے میری ان آنکھوں سے پوشیدہ
کر رکھا ہے

لیکن جذبہ و جدوانبساط نے تجھے میرے سب سے قریبی حصہ جسم
سے بھی قریب تر کر دیا ہے۔“

اس حالت میں حضرت جنید نے جذبات کی مختلف رتوں کا تجربہ کیا۔
اپنے ایک خط میں وہ لکھتے ہیں کہ انھوں نے محسوس کیا کہ ان کی روح ذات
خداوندی کی طرف واپس لوٹنے کی تمنا میں بہت افسردہ اور غمگین بنتی اور
یوں محسوس کرتی تھی کہ جیسے اسے خدا تعالیٰ کی حضوری، اور اس کی ذات میں
رہنے کی اُس حالت سے دور کر دیا گیا ہو جو اسے پہلے میسر تھی۔ وہ کہتے ہیں۔

”لیکن جب خدا تعالیٰ ان ارواح کو واپس اپنی انفرادی حالت

میں بھیج دیتا ہے، اور ہر روح کو اپنی نوع میں واپس لوٹا دیتا ہے تو

وہ اس نئی حالت کو بطور ایک ظاہری پردے کے استعمال کرتی ہے

جس کے پیچھے وہ اپنی وہ سابقہ حالت چھپاتے رکھتی ہے جس میں کہ

وہ اس سے پہلے تھی۔ اس نئی حالت میں وہ ایک بے چینی اور بے بسی

کے عالم میں مبتلا ہے، اور اپنی نوع کے ساتھ مانوس ہونے کی

کوشش کرتی ہے۔ جب خدا نے اسے اس حالت کمال اور مقام عروج

تکبریم سے محروم کر دیا، اور اسے علم و فکر کی راہوں میں واپس لے جا کر

چھوڑ دیا تو قدرتی طور پر اس کے دل میں حسرت کا بیج اُبھرتا ہے۔

نظریہ بحالیِ حوش

اور اس حالتِ کمال کے کھو جانے کا غم اسے برابر لگا رہتا ہے۔ جس کی وجہ سے یہ روح پیہم خواہش اور آرزو کی حالت میں رہتی ہے۔ اور اس حالتِ ریشمی کو اُس کی یہ واپسی کیوں نہ اس کے دل پر گھاؤ لگا، جبکہ وہ ایک دفعہ "غائب" ہونے کا تجربہ کر چکی ہے۔ اور اتھاوا لہی کی برکتوں سے ایک دفعہ مالا مال ہو جانے کے بعد یہ کیوں نہ پھر اسی چیز کی خواہش کرتے؟

حضرت جنید کہتے ہیں کہ اس حالت کی خصوصیت یہ ہے کہ روح ہمیشہ اس دنیا میں مناظرِ قدرت، اور جمالیاتی شاہکاروں کی تلاش میں رہتی ہے۔ یہ ایک ایسی تلاش اور آرزو ہے جس سے بہت سے صوفیہ آشنا ہیں۔ اور جو فارسی شاعری کے اکثر خوبصورت صفحات کھٹے جانے کا سبب بنی ہے۔ یہ آرزو ایک صوفی کی روح کی لطافت و پاکیزگی، اور اس کی خواہشِ جمال سے پھوٹتی ہے۔ ایک صوفی کے لیے اس دنیا میں ایک خوبصورت چیز کا منظر اس تجربے کی بازگشت ہے جو اسے خدا کی حضوری میں حاصل ہوا تھا۔ لیکن یہ تمام مناظرِ حسن و کمال جو وہ اس دنیا میں دیکھتا ہے اس صوفی کی روح کے لیے اس محال سے باعثِ اذیت ہوتے ہیں کہ وہ اسے یہ احساس دلاتے ہیں کہ اس دنیا میں اس کے اپنے لیے حالتِ کمال کو پہنچنا ناممکن ہے، اور ساتھ ہی اسے اُس بچھڑے ہوئے محبوب کی یاد دلاتے ہیں، جس کی خاطر وہ ہمیشہ بے چین اور مضطرب رہتا ہے۔ یہ وہ "یادِ حالتِ اول" کا عارضہ ہے جو تمام صوفیہ کو چھا رہتا ہے۔

اسی سے مشعل جنید اپنے مکتوب میں لکھتے ہیں:-

”یہی وجہ ہے کہ عارفین کے دل عموماً شاداب مقامات، خوبصورت مناظر اور سرسبز باغات ہی کی طرف مائل رہتے ہیں۔ اور اس دنیا میں ان کے علاوہ جو کچھ بھی ہے وہ ان کے لیے عذاب ثابت ہوتا ہے۔ جس کے اندر رہ کر وہ اپنی حالت اولیٰ کو واپس لوٹنے کی تمنا کیا کرتے ہیں۔ اُس حالت کو جس پر پردہ ہائے غیب پڑے ہیں اور جو سراسر محبوب کے ہاتھ میں ہے۔“

اس معاملے کا ایک دوسرا پہلو یہ بھی ہے کہ ایک صوفی اس حالت رہائی میں اکثر اپنے آپ کو آزاد محسوس کرتا ہے۔ اسے نہ کسی چیز کی فکر ہوتی ہے نہ پروا۔ اس کے لیے اس کی کوئی اہمیت نہیں ہوتی کہ وہ کسی جگہ تنہا ہے یا ایک جمیع کے اندر، وہ اپنے ماحول اور خارج کے اثرات سے بالکل متاثر نہیں ہوتا۔ وہ اس دنیا کی چیزوں سے بالکل آزاد، اور الگ تھلگ ہوتا ہے، اور آزادی کی ایک ایسی حالت سے لطف اندوز، جس کا ویسے تصور کرنا مشکل ہے۔

حضرت جنید اپنی پہلی اور موجودہ زندگی پر ایک نظر ڈالتے ہوئے کہتے ہیں:-

”ایک وقت مجھ پر ایسا آیا تھا کہ آسمان اور زمین کے باسی میری پریشانی مانی پر آنسو بہاتے تھے۔ پھر ایک وقت ایسا آیا کہ خود میں ان سب کی حالت غیب پر روتا تھا۔ اور اب میری یہ حالت ہے کہ مجھے نہ ان کا کچھ پتہ ہے نہ اپنا۔“

اس حالت ہوش، کہ بعض اوقات صوفیہ الفرق اشائی (دوسری عیندگی،

کے نام سے پکارتے ہیں۔ اس لیے کہ فنا سے پہلے کی حالت کو وہ 'الفرق الاول' پہلے عیندگی کہتے ہیں۔ بعض اوقات وہ حالت ہوش کو 'الفرق الطبیعی' 'اقتدائی عیندگی' یا 'جمع الجمع' رطاب و رطاب بھی کہتے ہیں۔ جبکہ حالت فنا کو صرف 'جمع' رطاب کے نام سے یاد کرتے ہیں۔

صوفی کی ان دو حالتوں میں سے، جن میں سے ایک بے خودی یا وجد آمیز حالت مدہوشی ہے، جو خدا تعالیٰ کی ذات کے غلبے کا ایک پہلو ہے، اور دوسری حالت ہوش و خود، حضرت جنید اس دوسری حالت ہوش پر زیادہ زور دیتے ہیں۔ وہ بایزید بسطامی کے مدرسہ کے مخالف ہیں، جس میں زیادہ تاکید بے خودی پر ہی ہے۔ حضرت عجیری جن کی کتاب صوفی مکاتب فکر کے لیے عموماً اور حضرت جنید کی تعلیمات کے لیے خصوصاً ایک اہم ماخذ سمجھی جاتی ہے۔ ان دو مختلف دہانوں کو بیان کرتے ہیں۔ بایزید کے سکول کے متعلق وہ کہتے ہیں: "بایزید اور ان کے متبعین حالت ہوش پر مدہوشی کو ترجیح دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ حالت ہوش میں یہ ضرور ہے کہ انسانی صفات قائم و متوازن رہیں۔ اور یہ چیز خدا اور انسان کے درمیان سب سے بڑا پردہ ثابت ہوتی ہے۔ جبکہ مدہوشی میں انسانی صفات مثلاً عاقبت اندیشی اور انتخاب وغیرہ نیست و نابود ہو جاتی ہیں۔ اور خدا کے معاملے میں انسان شامیل نفس یک قلم ختم ہو جاتا ہے۔ صرف وہی صفات اس کے اندر باقی رہ جاتی ہیں جو جنس انسانی سے تعلق نہیں رکھتیں۔ اور وہ بہت کامل اور اکمل ہوتی ہیں۔"

حضرت جنید اور ان کے مدرسہ تصوف کے متعلق وہ کہتے ہیں: "جنید اور ان کے متبعین حالت ہوش کو مدہوشی پر ترجیح دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ مدہوشی ایک

برائی ہے۔ اس لیے کہ اس میں انسان کی عمومی حالت میں اضطراب واقع ہو جاتا ہے۔ غفل و غرور، اور ضبط نفس سے انسان ہاتھ دھو بیٹھتا ہے۔ اور جس طرح کہ تمام اشیاء کا بنیادی اصول یا تو بالکل فنا سے حاصل کیا جاتا ہے یا وجود و بقا، دیگر مخلوق میں یا پوری طرح محو کرنے سے یا پوری طرح قائم رکھنے سے۔ اسی طرح تصدیق و تحقیق کا اصول بھی اس وقت تک قائم نہیں ہو سکتا جب تک کہ تلاش کنندہ حالت ہوش میں نہ ہو۔ بے بصری کے ساتھ انسان کبھی بھی اس منظر خارجی کے بندھنوں اور اس کے بُرے اثرات سے آزاد نہیں ہو سکتا۔ یہ بات کہ لوگ اس منظر خارجی میں رہتے ہوئے خدا کو بھول جاتے ہیں، اس کی وجہ دراصل یہ ہے کہ لوگ چیزوں کو ویسے نہیں دیکھتے جیسے کہ وہ درحقیقت ہیں۔ اگر وہ انہیں ٹھیک طرح دیکھنے لگیں تو وہ اس غلطی میں پڑنے سے محفوظ رہیں۔

”دیکھنا دراصل دو طرح کا ہوتا ہے۔ جو شخص بھی کسی چیز کو دیکھتا ہے وہ یا تو اسے بقا کی آنکھ سے دیکھتا ہے یا فنا کی نظر سے۔ اگر وہ بقا کی آنکھ سے ایسا کرتا ہے تو وہ دیکھے گا کہ وجود خداوندی کے اندر خود اس کی اپنی بقا کے مقابلے میں تمام کائنات غیر کامل ہے۔ اس لیے کہ وہ اس منظر خارجی کو ذات خود باقی رہنے والا نہیں سمجھتا۔ اور اگر وہ فنا کی ذات حق کے نقطہ نظر سے کسی چیز کو دیکھے گا تو اس نتیجے پر پہنچے گا کہ ذات خداوندی کی بقا کے مقابلے میں تمام مخلوق اشیاء غیر موجود ہیں۔ چنانچہ ہر حالت میں وہ ان خلق شدہ اشیاء سے منہ موڑ لے گا۔ اسی لیے پیغمبر خدا اپنی رعایا میں یہ کہا کرتے تھے: ”اے خدا میں اشیاء دنیا کو اس حال میں دیکھا جیسی کہ وہ ہیں۔ اس لیے کہ جو کوئی بھی انہیں اس حال میں

نظریہ بحالی ہوش

دیکھ لیتا ہے آسودہ رہتا ہے۔

اب ایسی نظر سولتے حالت ہوش کے حاصل نہیں ہو سکتی۔ اور مدہوش لوگوں کو ان باتوں کا کوئی شعور نہیں ہو سکتا ۛ

اس معاملے میں ججوری حضرت جنید کے مدرسہ کی پیروی کرنا ہی پسند کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں ۛ میرے مرشد جنہوں نے جنید کی تعلیمات کا اتباع کیا تھا کہا کرتے تھے کہ مدہوشی تو بازیچہ اطفال ہے، لیکن حالت ہوش میدانِ کارزار اور شہادت گاہِ مردماں ہے۔ میں بھی اپنے مرشد کے ساتھ کامل اتفاق رکھتے ہوئے کہتا ہوں کہ ایک ایسے انسان کی جو مدہوش و نیم مدہوشکا ہو حالت کمال یہ ہے کہ وہ ہوش میں آجائے ۛ

حضرت جنید کے نظریہ ہوش کا تفصیل سے جائزہ لینے سے ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ ان کی تعلیم اور اس کے معاملے میں ان کا یہ رویہ دونوں ہی بے مثل چیزیں ہیں۔ تصوف کی تاریخ میں عموماً ہمیں ایسے صوفیہ ملتے ہیں جو ذاتِ خداوندی کے ساتھ متحد ہونے اور اس پر اس ذاتِ مطلق کے غالب اور حاوی ہونے کا تذکرہ کرتے ہیں۔ اس ضمن میں ہمیشہ اس بات کا اندیشہ ہوتا ہے کہ ایک انسان جب خدا نے اتنی عزت بخشی ہو۔ وہ اپنی سوسائٹی سے بالکل ہی الگ تھلگ اور دنیا جہاں سے منقطع ہو کے رہ جائے۔ یہ صحیح ہے کہ بعض صوفیہ اپنی ہیئتِ اجتماعی کی طرف مبذول و مرشد بن کر، اور بعض اوقات کسی نظام کے بانی بن کر واپس آتے ہیں۔ لیکن یہ ایک بہت ہی نادر القوع چیز ہے کہ ایک صوفی، ایک ایسا انسان جو صوفیانہ تجربوں کے تمام مراحل سے گزر چکا ہو، وہ اپنے آپ کو اپنے تجربے

جنید بغداد

سے اتنا اُگے بے بائے جتنا کہ حضرت جنید بے گئے ہیں۔ اور خدا تعالیٰ کے ساتھ اپنے کامل اتحاد کی حالت، نیز اس کے بعد اپنے آپ میں، اور دنیا میں واپس آنے کی کیفیت کے بارے میں ایک واضح نظریہ پیش کرے۔ انسانی سوسائٹی میں ایک صوفی کی واپسی، ایک بدلے ہوئے اور کامل تر وجود کی حالت میں۔ یہ وہ چیز ہے جو جنید کے نظریہ ہوش Sobriety کا مقصد اور لب بآپ ہے۔ ایک صوفی کا یہ رویہ انسانی تہذیب کے لیے کسی طرح بھی منفی اثر قرار نہیں دیا جاسکتا۔

یہ امر کہ حضرت جنید کا سب سے بڑا مثال اور اعلیٰ مذہبی تجربہ رکھنے والے اور خدا تعالیٰ کے ساتھ اتنا قرب اور ذاتی تعلق رکھنے والے دوسرے اصحاب جنید کی مثال کو سامنے رکھتے ہوئے سوسائٹی میں فی الواقع واپس آئیں گے؛ تاکہ یہاں اگر وہ اپنے ہم جنس انسانوں کی خدمت کر سکیں — یہ ایک ایسی چیز ہے کہ جس کی انسانی سعی و عمل کے تمام میدانوں میں ایک خاص اہمیت ہے۔ ایسے لوگ یقیناً اس قابل ہوں گے کہ بیک وقت وہ ایک طرف راز خداوندی کی کائنات سنبھالیں۔ اور دوسری طرف حالت ہوش میں کا دوبارہ دنیوی سے عہدہ برآ ہوں۔ ہمارے پیش نظر زیادہ تر تعلیم و ارشاد کے میدان ہی ہیں جن کی طرف جنید کی اپنی تجربہ مند دل تھی۔ افسوس کہ ہمارے لیے یہاں یہ جانچنے کا موقع نہیں ہے کہ حضرت جنید کے اس رویے — بیک وقت صوفیانہ واضح اور آمادہ عمل — نے فلسفہ، آرٹ اور لٹریچر، اور صحت مند سیاسی فکر کے میدانوں میں کس حد تک اثر کیا۔

معرفتِ الہی

صوفیہ کی رائے عموماً یہ ہے کہ خدا تعالیٰ کی معرفت عقل کے ذریعے حاصل نہیں ہو سکتی۔ اس لیے کہ یہ عقل کی حُدودِ راک سے باہر ہے۔ عقل کا دائرہ اس کی اصل فطرت کی رُو سے، صرف ان اشیاء تک پہنچتا ہے جو محدود ہیں۔

خدا تعالیٰ نہ صرف یہ کہ غیر مادی ہے، بلکہ وہ عقل و منطق کے دائرے سے بھی ماوراء ہے۔ معرفتِ الہی، صوفیہ کے نزدیک، انسان کی وہ حالت نہیں کہ جس کے ہوتے ہوئے خدا تعالیٰ انسان پر اپنا نور اور الہام وارد کرتا ہے۔ یہ معرفت دراصل القادوسی کے ذریعے ہی حاصل ہو سکتی ہے۔

اس اصول میں صوفیہ کا علاقے و دنیا سے جو اختلاف ہے وہ یہ ہے کہ صوفیہ اس معاملے میں علم عقل کو غیر متعلق قرار دیتے ہیں۔ بجائے علم عقل کے جو ان کے نزدیک خدا تعالیٰ کی معرفتِ کاملہ کے لیے ناکافی ہے وہ لوگ معرفت کا نقطہ استعمال کرتے ہیں۔ جو کہ قدیم یونانی تھیوسوفی یعنی مشاہدہ و الہام پر مبنی خدا کی براہِ راست و بدانی معرفت، کے بالکل مشابہ یا

معرفت الہی

غالباً اُسی کے علم باطنی سے ماخوذ ہے۔ وہ لوگ معرفت کو صوفی کا مقبضاتے مقصود قرار دیتے ہیں۔ اور جو یہ مقصد حاصل کرے، اسے 'عارف' Gnostic کہتے ہیں۔ اس طرح وہ معرفت، کا درجہ علم سے افضل تر قرار دیتے ہیں

قشیری کہتے ہیں: صوفیہ کے نزدیک معرفت، ایک ایسے انسانی حیثیت کا نام ہے جس میں ایک بندہ خدا تعالیٰ کا اقرار اس کے مجملہ اسماء و صفات کے ساتھ کرتا ہے، وہ اپنے اعمال میں مخلص ہوتا ہے، اور اپنے آپ کو نفس کی کمزوریوں اور کمزوری کی قابل ملامت باتوں سے بہت دور اور علیحدہ رکھتا ہے۔ وہ ہمہ وقت آستانہ الہی پر منتظر رہتا ہے، اور اپنے دل کو مسلسل خدا تعالیٰ کی حضوری میں موجود رکھتا ہے۔ جس کے نتیجے میں خدا تعالیٰ اس کا استقبال ایک دوستانہ انداز میں کرتا ہے۔ وہ اپنی تمام حالتوں میں باوقار، اخلاص شعار، اور اپنی خودی کے اثر و نفوذ سے آزاد ہوتا ہے۔ نیز اپنے دل میں کسی ایسے اثر و نفوذ کی پکار پر کان نہیں دھرتا جو اسے خدا کے راستے کے علاوہ کسی اور راستے کی طرف لے جانے والی ہو۔

— پس جب وہ اس طرح عام مخلوق سے الگ ایک جداگانہ وجود بن جاتا ہے۔ اور اپنی خودی کے تعارض سے پاک، انسانی تعلقات کے بندھنوں سے آزاد، اور ذہنی انتشار سے بری ہو جاتا ہے، جب وہ اپنے باطن میں خدا تعالیٰ کے ساتھ ایک تعلق مسلسل کی حالت میں رہتا ہے اور ہر لمحہ ہر گھڑی خدا ہی کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ جب ایک ایسا شخص خدا تعالیٰ کے اُن اسرار کا علم حاصل کر کے جن کے تحت اس دنیا میں

اُس کے احکام جاری ہوتے ہیں، خدا کی معرفت حاصل کر لیتا ہے تو وہ ”عارف“ کہلاتا ہے۔ اور اس کی حالت ”معرفت“ کی حالت کہلاتی ہے۔ دوسری طرف متفکین کا تصور خدا کی معرفت کے بارے میں یہ ہے کہ وہ بالواسطہ اور بلاواسطہ معرفت میں کوئی تمیز نہیں کرتے۔ ان کی رائے یہ ہے کہ خدا کی معرفت کا دار و مدار شہادت اور عقل پر ہے۔ ہو سکتا ہے کہ وہ بھی ”علم“ اور ”معرفت“ کے درمیان امتیاز قائم کرتے ہوں۔ لیکن ان کے نزدیک یہ دونوں درجے عقلی قسم کے ہیں، اور اپنی قدر و قیمت کے اعتبار سے برابر ہیں۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ اس مختلف فیہ مسئلے میں حضرت جنید کی پوزیشن کیا ہے۔ حضرت جنید کے نزدیک خدا تعالیٰ کی معرفت کی نوعیت لازماً ہمیشہ ایک جیسی ہی ہونی چاہیے۔ اس لیے کہ ”موضوع“ اور مقصود ایک ہی ہے۔ لیکن اس کے درجات مختلف ہو سکتے ہیں۔ ایک عام آدمی کے نزدیک یہ معرفت ایک اور درجے کی ہوتی ہے، اور ایک ولی اللہ کے نزدیک ایک مختلف درجے کی۔ اسی طرح بتدی کا درجہ معرفت اور ہوتا ہے، اور اس علم میں کچھ ترقی پاتے ہوئے شخص کا اور! اور جو بالکل ہی اعلیٰ منازل پر پہنچ چکا ہو اس کا درجہ معرفت ان سب سے بالکل جدا اور الگ ہوتا ہے۔ لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ کوئی انسان بھی خدا تعالیٰ کی معرفت کا پورا اور مکمل ادراک حاصل نہیں کر سکتا۔ اس لیے کہ انسانی ذہن کی نوعیت محدود ہے، اور خدا تعالیٰ کی نوعیت غیر محدود!

معرفت الہی

چنانچہ حضرت جنید علمائے وئیات کی طرف اور اکثر صوفیہ کے برعکس علم اور معرفت کے الفاظ علم ذات خداوندی کے لیے یکساں استعمال کرتے ہیں وہ البتہ زیادہ زور اس بات پر دیتے ہیں کہ معرفت الہی ہر صورت میں لازماً ایک ہی چیز ہے۔ فرق اگر ہے تو صرف درجات میں ہے۔ وہ اس چیز کو ایک نہایت واضح اور صریح قول کی صورت میں کھول کر بیان کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں:

”مجھ سے معرفت الہی کی بابت سوال کیا گیا۔ اور یہ کہ وہ کیسے حاصل کی جاتی ہے۔ میں نے اس کا جواب یہ دیا کہ چونکہ اس علم کا موضوع ایک ہی ہے، اس لیے معرفت خداوندی، چاہے وہ ایک ولی کو حاصل ہو یا ایک عام آدمی کو، ایک ہی نوعیت کی چیز ہے۔ البتہ اس کے مدارج مختلف ہیں۔ اور یہ تمام مراتب ہے کہ ایک ولی اللہ کو باقی لوگوں کی نسبت زیادہ گہرا علم ہوتا ہے۔ تاہم ذات حق کا مکمل علم کسی صورت میں ممکن نہیں۔ اس لیے کہ وہ ذات غیر محدود ہے۔ اور نہ معرفت خداوندی انسان کے اندر اپنی منتہا کو پہنچ سکتی ہے۔ اس لیے کہ آلہ علم عقل ہے اور عقل اور متخیلہ اپنی فطرت کے لحاظ سے ہی محدود ہیں۔

اس کی مخلوقات میں سے جن لوگوں کو اس کی زیادہ معرفت حاصل ہے، وہ یہ کہنے میں بھی سب سے آگے ہیں کہ وہ اس ذات کی عظمت کا احاطہ کرنے، یا اپنے ہم جنس انسانوں کو اس کی اصل حقیقت سے آگاہ کرنے سے قاصر و معذور ہیں۔ وہ جانتے ہیں کہ وہ ذات اپنی حقیقت میں کیا اور لائق ہے، اور وہ اس کا احاطہ اپنی عقل سے نہیں کر سکتے۔

جنید بغداد

اس لیے کہ وہ دائمی ہے، اور دوسری ساری چیزیں مخلوق کے درجے میں ہیں (جو فانی ہے)۔ وہ ابدی ہے اور دوسرے سب مظاہر ہیں۔ وہ الا العالم ہے، اور دوسرے سب اس کے تابع و محکوم ہیں۔ وہ قوت و جبروت والا ہے۔ اور خود ہی اپنی قوت کا سرچشمہ ہے۔ اور اس کے ماسوا ہر قوی چیز اسی کی دی ہوئی قوت کی وجہ سے قوی ہے۔ وہ سب کچھ جانتا ہے بغیر اس کے کہ کوئی اس کو کسی چیز سے آگاہ کرے۔ اس کو یہ ضرورت نہیں کہ وہ اپنے سوا کسی دوسری چیز کا سہارا یا مدد لے۔ اور ہر وہ وجود جسے علم عطا ہوتا ہے، اس کے علم کا سرچشمہ خدا تعالیٰ ہی ہے۔ — تعریف ہو اُس ذات کی، جو اقل بغیر ابتدا کے ہے، اور ابدی بغیر انتہا کے! — یہ سارا وصف اور بیان محض اسی ذات کے بارے میں ہی ہو سکتا ہے، اور یہ صرف اسی کو سزاوار ہے۔

تو اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ اللہ تعالیٰ کے ادب اور برگزیدہ بندوں کو اس کی معرفت کا ایک بہت ہی بلند مرتبہ حاصل ہوتا ہے۔ اگرچہ یہ معرفت نامکمل ہوتی ہے۔ اور ایک معمولی آدمی، چاہے وہ پارسا اور دیندار بھی ہو، یہ معرفت ایک کمتر درجے میں رکھتا ہے۔ لیکن چونکہ یہ مختلف درجوں میں دونوں قسم کے انسانوں کے یہاں پائی جاتی ہے، اس لیے ان دونوں قسم کے انسانوں کے اندر اس علم کے مظاہر کی نوعیت کے بارے میں تحقیقات

ہو سکتی ہے

علم الہی اپنی پہلی اور عام حالت میں یوں ظاہر ہوتا ہے کہ انسان ذاتِ خداوندی کی وحدانیت کا اعلان کرتا ہے، اسے لاشریک ٹھہراتا ہے۔ اس کے وجود پر کامل ایمان رکھتا ہے۔ اور قرآن حکیم اور اس کے اندر وارد شدہ احکامِ خداوندی کو تسلیم کرتا ہے۔ معرفتِ الہی اپنے بلند ترین مدارج میں نیکوکاری، ہر لمحہ خوفِ خداوندی، اور مخلوقات کے اندر مہلۃِ خداوندی کے مشاہدے کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے۔ اس حالت میں انسان اخلاق کا ایک نہایت ارفع معیار قائم کرتا ہے۔ اور جس چیز سے بھی خدا نے منع کیا ہے اس سے کاملاً بچتا رہتا ہے۔

اب معرفتِ الہی کا وہ بلند درجہ جو خواص کو حاصل ہوتا ہے وہ ایک عام آدمی کے درجے کی نسبت زیادہ شدید اور قوی ہوتا ہے۔ اور اس شدت کا دار و مدار اس بات پر ہوتا ہے کہ وہ لوگ ذاتِ رب العزت، اس کی عظمت و شان، اس کی قدرتِ کاملہ، اس کے علمِ محیط، اس کے دائمی وجود و سخا، اس کی رفعتِ شان، اور اس کی سروری و برتری کا تصور اس کی صفات میں کس حد تک کر سکتے ہیں۔ اپنے اسی تصور کے اعتبار سے وہ اُس کے مقامِ سرریٰ اس کی حاکمیت کی برتری، اس کی بارگاہ کے آدابِ اعانت و عبودیت

اس کی قدرت کاملہ، اس کی مزاؤں کی تاثیر اور کائنات، اور اس کے انعامات کی وسیع دامنی، جنت میں اس کی فیاضی اور شفقت رحمانی اس کی رحیمی، اس کے انعامات کی کثرت، اس کی عنایت و شفقت، اس کے تصرفات صالحہ، اس کے کرم اور رحمدلی — غرض اس کی ان ساری صفات سے وہ آگاہی حاصل کرتے ہیں۔ ان صفات کا تصور ان کے یہاں قہنا شدید اور گہرا ہوتا ہے، وہ اتنا ہی اس کی حمد و ثنا کرتے ہیں۔ اس کی تعظیم و تکریم بجالاتے ہیں، اور اس کے ساتھ محبت رکھتے ہیں۔ وہ خدا کے سامنے بالکل حقیر و درماندہ ہوتے ہیں۔ وہ اس سے خوف بھی رکھتے ہیں، اور اس کی نعمتوں کے امیدوار بھی ہوتے ہیں۔ وہ اس کے احکام کی پیروی کرتے ہیں، اور جن باتوں سے انھیں روکا جاتا ہے اُن سے وہ اجتناب بھی کرتے ہیں۔ وہ اپنا جسم، اور اپنا ذہن دونوں خدا کے لیے وقف کر دیتے ہیں۔ اور اس راستے میں معرفت الہی کی گہرائی، اس ذات کی سروری، اس کے انعامات کی فراوانی، اور اس کی مزاؤں کی تاثیر کا احساس ان کے لیے ہمیشہ کام دیتا ہے۔ یہ لوگ خواہ اس کہلاتے ہیں، اور اس کے ولی اور مقرب ہوتے ہیں۔

”اسی لیے لوگ کسی شخص کے متعلق کہہ دیتے ہیں کہ وہ عارف باللہ ہے یا نہ عالم باللہ؟“ مسلمانوں کے درمیان جب ایک شخص کو دیکھا جائے کہ وہ خدا کی حمد و ثنا بیان کر رہا ہے، اس کی تسبیح و تکریم میں منہمک ہے، اس سے فائدہ رہتا ہے، اور اس سے امید بھی وابستہ رکھتا ہے۔

معرفت الہی

اس کی جستجو کرتا، اور اس کے لیے سراپا شوق بنا رہتا ہے۔ نیک عمل کرتا ہے، اشک بہاتا ہے، اور مصیبت پر غمزدہ ہوتا ہے، نہایت عجز و انکسار کے ساتھ خدا کا تقرب چاہتا ہے، تو اس شخص کی بابت یہ سمجھ لیا جاتا ہے کہ اس کو خدا تعالیٰ کی جو معرفت حاصل ہے وہ ایک عام آدمی کی معرفت سے بہت بلند اور عالی مرتبہ ہے۔ قرآن حکیم میں ایسے اشخاص کا ذکر اس طرح آتا ہے نہ

إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنَّا
عِبَادُهُ الْعُلَمَاءُ ﴿۲۸﴾
اللہ کے بندوں میں سے اُس سے
ڈرنے والے تو اہل علم ہی ہوتے
ہیں۔

حضرت جنید کے ان الفاظ سے ہمیں صاف نظر آتا ہے کہ معرفت الہی حاصل کرنے کا ذریعہ عقل ہی ہے۔ لیکن یہ عقل ذریعہ کئی درجوں میں ہوتا ہے۔ ایک عام آدمی کی معرفت، ایک ایسے شخص کی معرفت، سے بہر صورت کمتر ہوگی، جس کی عقل زیادہ متصف ہے اور جس نے ایک زیادہ واضح اور تقینی بصیرت حاصل کر لی ہے۔ لیکن یہ دوسری قسم کا شخص بھی خدا تعالیٰ کی پوری معرفت سے بہکنار نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ اس معرفت کو حاصل کرنے کا ذریعہ عقل، اپنی فطرت ہی کے لحاظ سے محدود ہے۔ اور خدا تعالیٰ اپنی اصل ہی کے اعتبار سے غیر محدود ہے۔ حضرت جنید کا خیال ہے کہ اس معرفت الہی کے ان مظاہر کے بارے میں جیسے کہ وہ ان مختلف اشخاص میں واقع ہوتے ہیں، تحقیقات کی جا سکتی ہے۔

حضرت جنید معرفت الہی کی دو قسمیں قرار دیتے ہیں، جنہیں وہ معرفت اولیٰ

اور معرفتِ آخری کے نام سے پکارتے ہیں۔ ان میں سے پہلی قسم مدخل معرفت کی ہے، اور دوسری وجدانی معرفت کی! اپنے ایک مکتوب میں وہ کہتے ہیں:

”ایک ایسا شخص جسے معرفتِ الہی اپنی حقیقی صورت میں میری آگئی، اور اس علم کے منقضیات بھی اس پر لازم ہو گئے، اور وہ عمل کے لیے پوری حرج کر بستہ ہو گیا۔ وہ دیکھتا ہے کہ اس مطالبہ عمل کے بارے میں اس کی صفتِ انسانی اور معرفتِ الہی کے درمیان نفوذ نہیں ہے تو وہ ان دونوں کے اختلاف کی تلافی اپنی حاضر باشی، توجہ اور آمادگی سے کرتا ہے۔ وہ جانتا ہے کہ اس حضوری، توجہ، اور آمادگی کے ساتھ حق تعالیٰ کی طرف رجوع کرنے کا مقصد کیا ہوتا ہے چنانچہ اس حال میں اس پر غایت درجہ انکساری، تواضع، کمتری، حقیریت، احتیاج، اور نفقت سوال کی کیفیت طاری ہو جاتی ہے جو اس پر سے معرفتِ الہی کا بوجھ ہلکا کر دیتی ہے۔ چنانچہ جب ”علمِ ثانی“ (یعنی معرفتِ آخری) کی منزل اس کے سامنے آتی ہے تو وہ اپنے آپ کو موجود پاتا ہے۔ اور اس کی صفات اب اس علمِ ثانی کے مطابق عمل کرنے کے لیے تیار ہوتی ہیں۔ وہ اب ”علمِ اول“ (یعنی معرفتِ اولیٰ) کی حقیقت کو جس کی رو سے وہ پہلے آمادہ عمل ہوا تھا، اپنے سامنے موجود نہیں پاتا۔ اس لیے کہ اس علمِ اول کے احکام کی شرائط اب اس کے لیے بہت ثقیل اور

بو جہل بن باقی ہیں۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابن خلدون نے اپنے مقدمے میں حضرت جنید کے ان خیالات سے اتفاق کیا ہے۔ اس نے بالکل یہی نظریہ تقریباً انہی الفاظ میں پیش کیا ہے۔

حضرت جنید کی رائے میں معرفت الہی کے حصول کے لیے عقلی رویے کا استعمال منزل مقصود تک تمام راستہ ساتھ نہیں دیتا۔ بلکہ یہ اس راستے کی کچھ منزلوں تک ہی جاتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ مقصود تو ہر منزل میں ایک ہی ہوتا ہے، یعنی خدا تعالیٰ کے ساتھ اتحاد، اور ایسی "توحید" جس میں ایک عبادت گزار اپنی انفرادیت اور عقل و خرد و گم کر دیتا ہے۔ چنانچہ وہ آگے کہتے ہیں۔

”اس مرحلے پر وہ اپنی صفات انسانی از قسم خواہشات نفس

وغیرہ سے نکل کر ایسے مقام پر پہنچ جاتا ہے جہاں اس کی خواہشات

کے بالکل معدوم ہو جانے سے اس کی صفات پر صفاء و پاکیزگی کا

حکم واقع ہوتا ہے۔ چنانچہ وہ زندگی کے واقعات و حوادث، اور

اشیائے عالم کی برقلو نیروں سے اپنے لیے ذرا تخیل کی طرف ہی شاؤ

پاتا ہے۔ اس لیے کہ درمیانی واسطے ختم ہو جاتے ہیں۔ اور اس کی

قوت فیصلہ و تمیز اس کی لطافت و عبادت اور پاکیزگی صفات کے

ساتھ منطبق ہو جاتی ہے۔“

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ انسانی عقل اور فہم و فراست کو بھی کچھ امور

سرا انجام دینے ہوتے ہیں، اور یہ معرفت الہی کی پہلی منزل میں ایک

متلاشی حق کی رہنمائی کرتے ہیں۔ لیکن یہ معرفت یا تو بہت پھیلاؤ میں اور منطقی قسم کی ہوتی ہے۔ یا پھر ایک بلند مرتبے میں وجدانی ہوتی ہے۔ لیکن اس کے بعد جو توحید کی حالت ہے اس میں موجد کا ملا ذات خداوندی میں گم ہو کر اپنی انفرادیت کھو دیتا ہے۔ اور یہاں انسانی عقل کے لیے، جو حضرت جنید کے نزدیک علم و معرفت کا آلہ ہے، کوئی جگہ نہیں رہتی۔ وہ کہتے ہیں:

”جب انسان اس منزل کو پہنچ جاتا ہے تو وہ ایسے وجود کی صفت سے نکل جاتا ہے جو عقلی اصطلاحوں میں بیان کی جاسکے۔ پس جب حقیقت توحید حاصل ہو گئی تو عوارض عقلی اب محض وساوس بن کے رہ گئے جو اس قابل ہیں کہ رو کر دیئے جائیں اس لیے کہ عقل انسان کی اس وقت تک نگران حق جب تک کہ انسان بیشیت ایک عہد کے عبودیت کی منزل میں تھا۔ لیکن جب ذات خداوندی کے غلبہ و استیلا کی حقیقت واقع ہو گئی، تو اب وہ بندہ اپنی بندگی میں ایک اور ہی جنس بن جاتا ہے۔ اور اس کی پہلی جنس باقی نہیں رہتی۔ خارجی صفات کے اعتبار سے وہ موجود ہوتا ہے لیکن داخلی کیفیات میں وہ بالکل گم اور معدوم ہوتا ہے۔ گویا وہ بیک وقت موجود بھی ہوتا ہے اور غیر موجود بھی!“

حضرت جنید نے یہ تجربہ کیا، اور وہ اس بات کے شاہد ہیں کہ جب ایک متلاشی علم خداوندی، معرفت عمیقہ کے ان غنبد ترین مدارج پر پہنچ جاتا ہے، تو بالکل قدرتی طور پر وہ اپنی انفرادیت چھپے چھوڑ جاتا ہے۔ اور

معرفت الہی

ایسی حالت میں اس کا انسانی علم بھی، اور حق تعالیٰ کا علم کئی بھی، اس کے سامنے آمو جو ہوتے ہیں۔ اپنے ایک مکتوب میں وہ کہتے ہیں :-

”جب معرفت الہی کی گہرائی تم کو ایک مرتبہ بلند پر نشان کر دیتی ہے جب تمہارا دل اس معرفت سے بریز رہا ہوتا ہے۔ تمہیں اس ذات کی بندگی اور خدمت میں مسرت حاصل ہونے لگتی ہے۔ اس کے ذکر سے تمہارا ذہن چلا پاتا ہے۔ اور تمہاری فہم و فراست کا دار و مدار اسی ذات پر ہوتا ہے۔ تو اس وقت تمہارا انسانی وجود ختم ہو جاتا ہے۔ تمہاری خود ارادیت نائل ہو جاتی ہے۔ اور تمہاری معرفت کو نور عطا ہوتا ہے۔ اس لیے کہ اس کا ماحذاب خدا تعالیٰ کی ذات ہوتی ہے۔ اور علم الہی (علم الحق) تمہارے سامنے آمو جو ہوتا ہے۔“

روشن خیالی اور تنویر فکر کی بلند ترین حالت وہ ہے جسے جنید۔۔

جیسا کہ ہم نے دیکھا — ”توحید“ کا نام دیتے ہیں۔ تاہم اس حالت میں انسان کو ایک نئی قسم کا علم — معرفت — انقاد ہوتا ہے۔ یہ انقاد شدہ علم خدا تعالیٰ کے متعلق کوئی اضافی علم نہیں ہوتا۔ بلکہ یہ علم الہی کا ہی ایک حصہ ہوتا ہے جو کہ وہ ایک موحد کو عطا کرتا ہے۔

حضرت جنید نے تجربہ سے یہ پایا کہ ایک متلاشی حق کو خدا کی وحدانیت کا علم تو ہو سکتا ہے، لیکن یہ ضروری نہیں کہ وہ اس کی بدولت ”حالت توحید“ میں ہی ہو۔ وہ حالت توحید میں اگر پہنچا بھی ہے، اور جب بھی پہنچتا ہے تو اسے اس کا مطلق علم نہیں ہو پاتا۔ جنید آگے چل کر کہتے ہیں :-

”توحید الہی کا علم، حالت توحید کے احساس اور تجربے سے ایک بالکل مختلف چیز ہے۔ اور توحید کا احساس اور اس کی یانت توحید کے علم سے ایک الگ چیز ہے۔“
ابن قیم نے اس قول کی تشریح ان الفاظ میں کی ہے :-

”اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک شخص بغیر کسی شبہ اور شک کے خدا کی توحید کو پوری طرح سمجھ سکتا ہے اور اس کی گہرائی اور شدت کو محسوس کر سکتا ہے، لیکن بعض حالات کے تحت جو تغیر پذیر ہو سکتے ہیں ممکن ہے کہ اس عبادت گزار کی حالت بدل دی جائے۔ اس لیے کہ وہ خود توحید کی حالت میں نہیں ہے۔ اس شخص کا حوالہ یوں دیا جاتا ہے کہ اسے توحید الہی کا علم تو حاصل ہے لیکن ابھی اس نے ”توحید“ کا خود تجربہ نہیں کیا۔ اس کے مقابلے میں دوسرے کچھ لوگ توحید کو اپنے دلوں میں محسوس کرتے ہیں، اور خدا تعالیٰ کی وحدانیت کے مشاہدے میں بخود ہو جاتے ہیں۔ لیکن جو کچھ وہ اس حالت میں پاتے اور محسوس کرتے ہیں، وہ خدا کی بابت علم رکھنے سے مختلف ایک چیز ہوتی ہے۔ وہ دراصل خود ”حالت توحید“ میں ہوتے ہیں۔“

حضرت جنید کی اصطلاحی زبان میں۔ جو معرفت کو آخری منزل قرار دیتے والے دوسرے صوفیہ کی اصطلاحات سے مختلف ہے۔ آخری منزل ”توحید“ ہی ہے تاہم توحید میں خود انہوں نے ایک نئی چیز کا تجربہ کیا ہے۔

اور وہ ہے خدا تعالیٰ کی طرف سے ایک تجلی اور انوار، جس کے لیے ان کے پاس انشاء نہیں ہیں۔ اس لیے جب کوئی دوسری اصطلاح اس کے لیے نہیں ملتی تو وہ اسے "معرفت" کہتے ہیں۔ لیکن اس کا اس علم (معرفت) سے کوئی تعلق نہیں جو ایک مثلاًشی کو اس آخری منزل کے پہنچنے سے پہلے حاصل ہوتا ہے۔ یہ لازمی طور پر ایک مختلف چیز ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ خدا تعالیٰ کے متعلق علم نہیں، بلکہ خود علم الہی ہی کا ایک حصہ ہے۔

اوپر کے اس تجزیے سے یہ سمجھا جاسکتا ہے کہ حضرت جنید کیوں معرفت کی اصطلاح کو دو مختلف معنوں میں استعمال کرتے ہیں۔ اور کیوں وہ بعض اوقات لفظ "عارف" کو ایک ایسے شخص کے لیے استعمال کرتے ہیں جو توحید کی حالت کو پہنچ چکا ہے۔ مثلاً وہ کہتے ہیں: "ایک عارف صحیح معنوں میں عارف نہیں ہو سکتا جب تک وہ اس زمین کی مانند نہ ہو جائے جس پر نیک و بد سبھی چلتے ہیں۔ یا ان بادلوں کی مانند جو تمام سفید و سیاہ پر چھیلنے میں ہیں۔ یا اس بارش کی طرح جو پسند و ناپسند سے بالاتر ہو کر ہر جگہ پانی برساتی ہے"۔ ایک دفعہ ان سے کسی نے "عارف" کی بابت سوال کیا تو جواب میں فرمایا: "اس کے ظرف کا رنگ پانی کے رنگ کا ہوتا ہے"۔ یا "عارف زمانہ حال و موجود کا انسان ہوتا ہے" جس کے معنی یہ ہیں کہ وہ نہ ماضی کی فکر میں رہتا ہے نہ مستقبل کی! جب حضرت جنید سے ذوالنون کے اس قول کا ذکر کیا گیا جو انہوں نے "عارف" کے متعلق کہا تھا کہ "وہ یہیں تھا اور اب نہیں ہے" تو انہوں نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے کہا: "علم واصل اپنے آپ کو کسی ایسی حالت

میں محدود نہیں کر دیتا جس سے وہ کسی دوسری حالت میں منتقل نہ ہو سکے اس کا طرز عمل انہی لوگوں کا سا ہوتا ہے جن کے ساتھ وہ میل جول رکھتا ہے، چاہے وہ کسی درجے میں ہوں۔ وہ ان کے جذبات میں شریک ہوتا ہے، اور ان لوگوں کے ساتھ گفتگو کرتا ہے، چاہے ان کا روحانی مرتبہ کیسا ہی کیوں نہ ہو، تاکہ وہ لوگ اس کی باتوں کو سمجھ سکیں اور ان سے فائدہ اٹھا سکیں۔

چنانچہ لفظ "عارف" جب اس طرح استعمال کیا جائے تو اس سے حضرت بنید، جیسا کہ ہمیں صاف نظر آتا ہے، ایک ایسا شخص مراد نہیں ہوتے جو ابھی ذات باری کے علم کی طلب کی منزل میں ہو۔ یعنی ایک ایسی تجربہ میں جس میں عقل ہی ذریعے کا کام دیتی ہے۔ بلکہ ان کی مراد اس سے وہ "موجد" ہوتا ہے جسے خدا تعالیٰ کی طرف سے روحانیت عطا ہوتی ہے۔ اور جس پر اللہ تعالیٰ اپنی عنایت خاص سے اپنے آپ کو بے نقاب کرتا ہے۔

اب ایک "عارف" کے اس حالت کو پہنچ جانے کے بعد جس کی خاطر اس نے اپنی انفرادیت اور اس سے متعلق تمام چیزوں، یعنی جذبات، ارادہ، عقل کو خیر باد کہا، اُسے ضرور اپنی اصل حالت کو واپس لوٹنا ہوگا۔ اور وہ بطور ایک ایسے فرد کے واپس لوٹے گا جس کو اس کی عقل، اس کی انفرادیت، اس کا ارادہ، سمجھی کچھ واپس مل جائیں گے۔ لیکن اس حالت میں وہ اب ایک نیا ہی فرد ہوگا، جس کی صفات تو انسانی ہوں گی، لیکن وہ اپنے اندر خدا تعالیٰ کی حضوری اور اشتغال کے تجربات بھی میسے ہوئے ہوگا۔ اور اس طرح وہ بیک وقت حاضر بھی ہوگا اور غائب بھی، اور غائب بھی ہوگا اور

۱۴۲ رسالہ "رقشیری" ص ۱۴۲

۱۵ "کشاف" (تہانوی) ج ۲ ص ۹۹۴، نیز "دارج" (ابن قیم) ج ۲ ص ۲۱۵ -

۱۶ "حلیۃ الاولیاء" (ابن قیم) ج ۱۰ ص ۲۵۷-۲۵۹

۱۷ رسائل جنید - مکتوب نمبر ۱۱

۱۸ "مقدمہ" (ابن خلدون) ج ۲ ص ۳۲-۳۳

۱۹ رسائل جنید - مکتوب نمبر ۱۱

۲۰ رسائل جنید - مکتوب نمبر ۹

۲۱ "حلیۃ الاولیاء" (ابن قیم) ج ۱۰ ص ۲۸۱، کتاب اللغ (سترار)

۲۲ "رسالہ" (رقشیری) ص ۱۳۶

۲۳ "دارج" (ابن قیم) ج ۲ ص ۱۵۰

باب ۱۱

Plotinus

جنید اور فلاطینوس

اسلام کی صوفیانہ تعلیمات پر اشراقی فلسفے کے اثرات اسلام کے مؤخر دور میں قطعی طور پر ثابت ہو چکے ہیں یہ اثرات ابن عربی، بہروردی، اور دوسرے صوفیہ کے یہاں واضح طور پر ملتے ہیں لیکن اس سے قبل کے زمانے میں، یہ بات مواد کی کمی کی وجہ سے کچھ شک میں پڑ گئی ہے۔

حضرت جنید کے رسائل، جن کے ہم نے اس کتاب میں مطالب بیان کرنے کی کوشش کی ہے، اس مسئلے پر ایک نئی روشنی ڈالتے ہیں۔ اور اس پر غور و فکر کرنے کے لیے ایک مستحکم بنیاد مہیا کرتے ہیں

حضرت جنید کے رسائل میں، جیسے کہ ہم اس سے پہلے کہہ آئے ہیں۔ جن نو فلاطونی (اشراقی) فلسفے کے متعدد نشانات ملتے ہیں۔ جن کے متعلق یہ گمان نہیں کیا جاسکتا کہ یہ محض تواریخ خیال ہے، یا تکرار متوازی کی ایک شکل، جو اتفاق سے رونما ہو گئی ہے۔ بلکہ ان کی تہ میں ضرور کوئی صریح ربط و تعلق کام کرتا ہے نیزہ براں ہم یہ دیکھتے ہیں کہ حضرت جنید کے یہاں ان اشراقی عناصر پر ان مسیحی صوفیانہ خیالات کا رنگ نہیں پڑھا ہوا، جو خود بھی اشراقیت کی روحانی تاثیر سے متاثر

تھے۔ اور جو اسی زمانے میں، اور اس سے ماقبل مشرقِ قریب میں کافی پھیلے ہوئے تھے۔ یہاں ہم جو چیز پاتے ہیں وہ خاص اور مستم الثبوت اشراقی خیالات ہیں، جو اُن دوسرے عناصر کی آمیزش سے بالکل پاک ہیں جو ہمیں مشرق میں مسیحی انکار کے ارتقاء کے موثر دور میں ملتے ہیں۔

نوفلاطونی سلسلے کی علمی روایت چونکہ بہت کچھ جمحیدہ اور منتشر ہے، اس لیے ہمیں سب سے بہتر صورت بھی نظر آتی ہے کہ ہم تھوڑی دیر کے لیے اس وسیع اور حد درجہ با اثر مدرسہ فکر کے بانی مابانی فلاطینوس (۲۵۰ تا ۳۰۵ء) کے زمانے کی طرف لوٹ جائیں۔ اسکندریہ کے فلاطینوس کا فلسفہ، جس کی بنیاد افلاطونی نظام پر ہے، اور جو ارسطو اور رواقی (Stoic) فلاسفہ کے بہت سے افکار کو بھی ساتھ ملا کر ان کا ایک مرتب بناتا ہے، وہ انیڈز (Enneads) کی ان چھ کتابوں کے اندر، جن میں بڑے بڑے مفکرین کی تعلیمات ملتی ہیں، ہمارے لیے پوری طرح محفوظ ہے۔ یہ فلسفہ اس کے خصوصی اوزنا قابلِ اتباع اسلوب میں بیان ہوتا ہے، اور اسے اس کے سب سے مقرب مرید پورفیری نے اپنے ہاتھ سے تلمیذ کیا ہے۔ Porphyry

تو ہمارا خیال یہ ہے کہ ہم فلاطینوس کے مرقع فلسفے اور اس کے صوفیانہ زاویہ نظر کا ایک مختصر سا جائزہ یہاں پیش کر دیں۔ یہ جائزہ ہمارے سامنے مسئلہ زیر بحث کا ایک وسیع و عریض منظر پیش کرے گا، جس کی بدولت ہمارے لیے مقابلہ و موازنہ کا کام آسان ہو جائے گا۔

حضرت جنید کی تحریروں سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے یہاں اشراقیت

کے متعلق کوئی باعنا بط تصنیف موجود نہیں تھی۔ ہم کوئی علامت اس بات کی نہیں پاتے کہ انہوں نے نو فلاطونی افکار کے تمام مروجہ نظام اور اس کے مخصوص علم کائنات، نظریہ علم سعیت، طبیعیات، اور قانون لطیفہ کا باقاعدہ مطالعہ کیا ہو۔ اشراقیت کے اثرات صرف تصوف کے دائرے تک محدود ہیں جس سے حضرت جنید کو ایک خاص نسبت تھی۔ چنانچہ ہم یہ قرین قیاس سمجھتے ہیں کہ ان اشراقی خیالات کی رو میں ان تک ان کے اساتذہ اور دوسرے نامعلوم معاصرین کے واسطے سے گفتگو کی شکل میں پہنچیں، اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ کسی چیز کو ”فلسفیانہ“ کے عمل سے باقاعدہ طور پر آشنا نہیں تھے۔ انہوں نے بس یہ کیا کہ یہ خیالات جس طرح اور جس شکل میں بھی انہیں پہنچے، انہوں نے انہیں اپنے اندر جذب کیا۔ اور اپنی فکر اور کاوش کے ساتھ ہم آہنگ کر دیا۔

فلاطینوس کے مروج فلسفے کا اختصار

ذیل میں ہم فلاطینوس کے نظام فکر اور اس کے صوفیانہ خیالات کا ایک مختصر اور سرسری سا جائزہ پیش کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔
فلاطینوس اپنی فکر کی ابتدا دو حقیقتوں سے کرتا ہے جن کے متعلق وہ یہ سمجھتا ہے کہ یہ اس کے شاگردوں کے نزدیک مشہور ہیں: اول، حقیقت علیا یا مذکر عقل دنیا (یعنی مرت عقل سے سمجھی اور محسوس کی جانے والی دنیا)، جو اس دنیا سے مختلف ہے جس میں ہم رہتے ہیں اور دوسرے اس دنیائے علیا میں روح کا شریک ہونا۔

اس کے اس نظامِ نمکری کے مرکز میں وہ چیز قائم ہے جسے ہم فلاطینوسی تثلیث کہہ سکتے ہیں۔

دراستہ اس کے نزدیک اول اور مقدم وہ ذات واحد ہے جس کا تصور وہ اپنے استنباط میں "منبع و ماخذ" "اول" اور "خیر و بھلائی" کے الفاظ میں پیش کرتا ہے۔ وہ اس ذات کو کوئی نام دینے میں جھجکتا ہے اور اس بات پر اصرار کرتا ہے کہ ان تینوں کلمات میں سے کوئی بھی اسے صحیح طور پر بیان کرنے کے لیے کافی نہیں اس لیے یہیں چاہیے کہ ان میں سے کسی خاص نام کے ساتھ اسے نہ پکاریں۔ وہ کہتا ہے کہ ذات واحد وجود سے بھی ماوراء ہے۔ وہ ایک ہی ہے، مرکب و مخلوط نہیں ہے۔ وہ بس اپنا آپ ہی ہے۔ ذیوی اشیاء سے بالاتر نہ اس کا تصور کیا جاسکتا ہے اور نہ وہ محیط خیال میں آسکتا ہے۔ وہ حرکت و عمل سے بالاتر ہے۔ اور نہ وہ کبھی غور و فکر میں مصروف ہوتا ہے۔ وہ بے اختیار ہے۔ اس لیے کہ وہ اپنی ذات میں کافی اور غنی ہے۔ ہینا پز فلاطینوس کے نزدیک وہ ان تمام اشیائے موجود کا خالق قرار نہیں دیا جاسکتا، جو اب بھی اسی کے منبع سے وجود میں آرہی ہیں۔ فلاطینوس اس بارے میں اس نور کی مثال دیتا ہے جو دائم اور ابدی ہے، اور اس "مدغم روشنی" کی جو اس نور حقیقی سے منعکس ہو کر وجود میں آتی ہے، بغیر اس کے کہ اس کے لکھنے سے "اصل نور میں کوئی کمی واقع ہو!"

دراستہ اس طرح فلاطینوس اپنی تثلیث کے دوسرے اصول: "ذہن اور عقل" تک پہنچتا ہے۔ جو اس کے نزدیک ایک مقدم وجود ہے۔ عقل عظیم و خمیر ہے۔ مدام سوچنے اور دیکھنے والی ہے۔ اس وجود کے اندر حکمت اور قوت کی صفات

ہیں۔ جو کچھ بھی اس دنیا میں موجود ہے اُسی نے پیدا کیا ہے۔ اور وہی اس کو سنبھالے ہوئے ہے۔ یہ ذات، تخلیق اور تفکیر کی صفات کے علاوہ، مجموعہ ہے تمام وجود کا، تمام مذکر بہ عقل عالم کا، اور مذکر بہ نظر دنیا کا، تمام خیالات اور اصل صورتوں کا، مقدس ذاتوں کا، چاہے وہ نظر آنے والی ہوں یا نہ سترائے سیاروں، اور کرۂ زمین کا، تمام انسانی بستیوں کا جنہیں غور و فکر کرنے والے ذہن اور حساس روحیں عطا ہوئی ہیں۔ اور ان کے علاوہ کائنات کی دوسری تمام مخلوقات کا؟ عقل اس ذات واحد کو بھی اسی طرح دیکھتی ہے جس طرح باقی دنیا کو دیکھتی ہے۔ یہ ذات عقل بھی اگرچہ ذات واحد کے مشابہ ہے لیکن یہ واحد نہیں ہے، مرکب اور مخلوط ہے۔ اور ایک وقت متعدد بھی ہے، اور واحد بھی! یہ ہر چیز کو محیط ہے، اور ایک پرسکون کردی گردش کی شکل میں ہمیشہ اپنے آپ میں جنبش کرتی رہتی ہے

روح اعلیٰوں کی تثلیث کا تیسرا عنصر روح ہے۔ روح اس ذات عقل (نائوس) کی تخلیق ہے۔ نائوس کی بیٹی! وہ اگرچہ اس کی معیت میں اور قریب ہوئی ہے، لیکن پھر بھی اس کے لیے بے تاب رہتی ہے۔ ساتھ ہی اس میں اتنی جرات بھی ہوتی ہے کہ وہ نائوس (عقل) سے الگ ہو جاتی ہے۔ اور ایسی دوسری چیزوں کی آرزو کرنے لگتی ہے۔ جن کا تعلق نہ تو عقل سے ہوتا ہے نہ اس کے اپنے عنصر روح سے۔ ایک مدغم گھٹیا، اور کشفیت چیز۔ یعنی مادہ۔ کی آرزو جو اسے نہایت پرخطر طور پر اپنے راستے سے ہٹا کر دُور سے باقی ہے۔ اس طرح وہ روح ایک شریں بچے کی طرح بھاگ

مادی دنیا میں جا اترتی ہے۔ لہذا مادی سے ہم آغوش ہو جاتی ہے۔ وہ شاخ و رشخ ہو کر انفرادی روجوں کی صورت اختیار کر لیتی ہے جو مادی کے ساتھ اتصال قائم کر لیتی ہیں، اور ایسا کرتے ہوئے وہ اپنے روحانی اور ترکیبی خیالات کو مادی پر منطبق کرتی ہیں جس کے نتیجے میں وہ درمیانی انفرادی وجود جنم لیتے ہیں جو اس عمل خفیت کے تمام روجوں میں اپنے اندر روج رکھتے ہیں۔ خاص طور پر وہ مرکب فطرت والا وجود جس کا نام انسان ہے!

اپنی اصل سے اس روح کی جدائی ایک خود ارادی عمل ہے جس کے متعلق فلاطینوس محسوس کرتا ہے کہ یہ ایک طرح کی آوارگی، اور راہ سے ہٹنا ہے۔ چنانچہ اب وہ اپنے آپ کو رنجیدہ، یاد وطن میں ملول، اور اپنی اصل کو، اپنے ابدی مکان کو واپس لوٹ جانے کی آرزو مند محسوس کرتی ہے۔ وہ ہمیشہ اپنے باپ، اپنے موجد و نمبہ کی طرف لوٹنے کی تمنا کرتی ہے۔ بیشتر انسانوں کے اندر یہ روح گویا ان کے مادی وجود کے اندر گم رہتی ہے لیکن بہتر انسانوں میں، نیکوں میں، فلسفیوں میں روح مادی سے جلد ہو کر رہتی ہے۔ ایسا آدمی، عام مخلوقات - چاہے وہ انسان ہوں یا حیوان - کی طرح نہیں ہٹا کرتا کہ پانی کی سطح کے نیچے ہی ڈوبا رہے۔ بلکہ اس کی مثال ایک ایسے شخص سے دی جا سکتی ہے جس کے پاؤں تو بے شک پانی میں ہیں لیکن جس کا باقی جسمانی وجود دن کی تابناک روشنی میں سیدھا قائم ہے۔

ایسی روح جو اپنی اصل کی طرف لوٹنے کی آرزو مند ہوتی ہے، وہ ہو سکتا ہے کسی دن بھی اپنی بیڑیاں توڑ ڈالے۔ وہ چونکہ یہ محسوس کرتی ہے کہ اس کو جسم کے ڈھانچے نے کافی ایذا دی ہے اس لیے ایک ناخوش دہن کی طرح وہ اپنے

شریک حیات کو چھوڑ کر بھاگ جاتی ہے۔ اور اپنے باپ کے گھر باپناہیتی ہے۔ اپنے اس بزرگ کی بانہوں میں واپس پہنچ کر اسے بہت ہی آسودگی ملتی ہے۔ فلاطینوس کے نزدیک ہو سکتا ہے کہ روح اپنی پرواز میں 'ناؤس' (عقل) سے بھی اونچا نکل کر اس 'ذاتِ اول'، 'ذاتِ واحد' کو جا پہنچے۔

فلاطینوس کے نظام میں جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، روح بنیادی طور پر عالمگیر روح ہی ہے۔ انفرادی رو میں اس روح 'نکل' میں سے مستعار لی ہوئی چیزیں ہیں۔ یوسٹیشیوس Eustochius جو فلاطینوس کا مرید بھی تھا اور طبیب بھی جب اس کے مرض الموت میں اس کے کمرے میں پایا تو فلاطینوس نے اس سے کہا میں تمہارا ہی انتظار کر رہا تھا۔ میرے اندر جو چیز روح کی شکل میں تھی وہ میں ابھی اس طرح عالم - روح 'نکل' - کو واپس کیے دیتا ہوں۔

ان تین اصل اور مقدم چیزوں، ذاتِ واحد، عقل، اور روح سے بہت بسید اور مختلف فلاطینوس کے نزدیک وہ ایک بے شکل، بے روح سی چیز ہے؛ لا وجود، یعنی مادہ؛ اس طرح خلق کا عمل تین مراحل میں تصور کیا جاتا ہے۔ بند ترین سے حل کر پست، اور پھر پست تر کی طرف؛ جس کا روحانی دائرے میں کم سے کم تر حصہ ہوتا ہے۔ یہ کمال کا ایک نیچے اترتا ہوا پیمانہ ہے جس میں تخفیف کا عمل متواتر رہتا ہے یہاں تک کہ وہ لا وجود میں جا سکے گم ہو جاتا ہے جس طرح کہ ایک روشنی بڑھتے بڑھتے آخر کار تاریکی میں جا کر گم ہو جاتی ہے۔

فلاطینوس کا صوفیانہ زاویہ نظر

فلاطینوس کے نزدیک روح اپنی اصل کی طرف اس وقت تک واپس نہیں جا سکتی

جب تک کہ وہ لطیف اور وزن سے عاری نہ ہو جائے۔ ایک سالک کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنے حواس کی خواہشوں، احساس و جذبے کی کیفیتوں، ارادے کی براہمنگیوں، حتیٰ کہ عقل و منطق کی سرگرمیوں کو بھی پس پشت ڈال دے۔ اسے خیالات سے بھی اپنا دامن چھڑالینا چاہیے۔ اور صرف اُس اصل - خدا - کو اپنی تلاش و جستجو کا محور قرار دینا چاہیے۔ رہاں یہ سالک اُس وقت ان خیالات کا پھر سے ادراک کرنے لگے گا جب وہ متعبد کے سب سے اندرونی اور پُر اسرار تجربے سے واپس باہر کی دنیا کو آئے گا۔ اس طرح سالک انجام کار اپنی خود شعوری سے بھی ہاتھ دھو بیٹھتا ہے۔ اسے احساسات - بلکہ جذبات تک سے بھی بالکل معزاج ہو جانا ہوتا ہے۔ بلکہ وہ اس ذات مطلوب کے اندر پہنچ کر اس کی معیت میں رہ کر اور اس کے ساتھ تعلق و رابطہ قائم کر کے خود اپنے آپ کو بھی نظر انداز کر دیتا ہے۔ (چھٹا ایڈ، کتاب ۱، ۹۰)

فلاطینوس ایک صوفی کو خبردار کرتا ہے کہ ”یعنی مشاہدات“ کو اپنے امور باطنیہ میں دخل انداز نہ ہونے دے۔ روح کو ہمیشہ صورت و شکل سے دور رہنا چاہیے۔ اور اس کے اندر کوئی ایسی چیز باقی نہیں رہنی چاہیے جو اس کے لیے ”فطرتِ اولیٰ“ کے فیضان سے اپنا دامن بھرنے، اور اس کے نور سے متور ہونے میں رکاوٹ ثابت ہو۔ (ایضاً)

اس طرح فلاطینوس کی تعلیم کی رو سے روح اپنی اصل فطرت پر آجائے گی۔ کسی خارجی چیز کے ساتھ اس کا کوئی جوڑ یا ملاپ نہیں ہوگا بلکہ وہ بالکل خالص اور موعود ہوگی۔

جنید بغداد

جب اس کی توجہ اپنے مقصود کی طرف مرکوز ہوگی تو روح اپنی سیدی راہ سے
 اور صاف نہ ہوئے گی۔ بلکہ وہ اپنے ”مقصود“ کے گرد ایک دائرے میں مشغول
 رہے گی۔ جس طرح کہ معبد میں گانے والی ٹولی کا ایک آدمی اُس ٹولی کے سربراہ کے
 ارد گرد چکر کاٹتا ہے، اور صرف اسی کو دیکھتا جاتا ہے۔ اور ساتھ ہی ٹھیک انداز
 میں ناپتا، اور سُر ملا کر گاتا ہے۔ اس ساری حرکت کا انجام یہ ہوتا ہے کہ روح
 جواب تک دائرے کے محیط میں ایک جھونکنے والا نقطہ ہوتا ہے۔ پکایک دائرے
 کے مرکز میں پہنچ جاتی ہے۔ جس طرح کہ ایک عکس واپس اپنی اصل کے اندر پہنچ جائے۔
 (کتاب ۱۱۹)

فلسفی ساتھ ہی اپنے شاگردوں اور مریدوں کو آگاہ کرتا ہے کہ وہ ان موازنوں
 سے کہیں گمراہ نہ ہو جائیں۔ یہ دائرے اور یہ مرکز حسابدانوں کے دائروں کی طرح
 مکالمات کے ساتھ مقید نہیں ہیں، بلکہ یہ لامکاں ہیں۔

فلاطینوس اس بات کو خوب واضح کر دیتا ہے کہ خدا اور روح مکالمات کے
 ساتھ مقید نہیں ہیں۔ اور یہی مکالمات کے حوالے سے ان باتوں پر غور نہیں کرنا
 چاہیے۔ اس ذات مطلق کے ساتھ تعلق کی صورت بجز اس کے اور کوئی نہیں کہ
 اس کے ساتھ مشابہت و مماثلت پیدا کی جائے۔ اسی کی طرح بننے کی کوشش کی
 جائے۔ اسی سے رشتہ ناتا جوڑا جلتے جدائی جب بھی ہوتی ہے اختلاف اور
 عدم مماثلت کی بنا پر ہوتی ہے۔ (کتاب ۱۲۰)

جیسا کہ ہم دیکھ آئے ہیں فلاطینوس روح کے متعلق یہ تسلیم کرتا ہے کہ پیشتر
 اس کے کہ وہ اس دنیا میں جنم پا کر جسم کے ساتھ متحد ہو، وہ اپنی ایک حالت آئین

میں خدا کے ساتھ متصل تھی۔ فلاطینوس کے نزدیک یہ حالت اس کی ابتدا بھی ہے اور اس کا ختم ہائے مقصود بھی! اس کی ابتدا اس وجہ سے کہ وہ وہیں سے آئی ہے اور اس کی ختم ہائے اس لیے کہ خیر جو کچھ ہے وہیں ہے یہاں اس دنیا کی چیزوں کے درمیان زندہ رہنے کے معنی خود افتادگی، فرار اور پرپر واز کھو دینے کے ہیں لیکن وہاں جا کر وہ وہی چیزیں جاتی ہے جو وہ پہلے تھی (کتاب ۹، ۱۹) فلاطینوس کے دوسرے الفاظ میں، جب وہ (سالمک) وہی کچھ بن جاتا ہے جو کچھ کہ وہ پہلے تھا جبکہ وہ اس مطلق سے آیا تھا تو وہ اس قابل ہوتا ہے کہ اسے دیکھ سکے۔ اس لیے کہ وہ ذات اپنی فطرت کے اعتبار سے قابل مشاہدہ ہے (کتاب ۴، ۹۰)

اس طرح فلاطینوس اس بات پر یقین رکھتا ہے اور اس کی شہادت دیتا ہے کہ ایک انسان جو ابھی تک اس دنیا میں رہ رہا ہے اس کی روح کو یہ شان حاصل ہو سکتی ہے کہ وہ اس حالت کی طرف واپس لوٹ جائے جس میں کہ وہ دنیا میں آنے سے پیشتر تنہا اور موحّد تھی۔ اور جہاں تک انسانی طاقت کا سوال ہے، اس کی اس آخری واپسی کی توقع کی جاسکتی ہے۔

فلاطینوس خدا کو، افلاطون کے زمانے کی زبان استعمال کرتے ہوئے، نور حقیقی True Light کا نام دیتا ہے۔ اور کہتا ہے: ایک مبارک و محترم انسان وہ ہے جو اس نور حقیقی کو حاصل کرنے کی استعداد اپنے اندر رکھتا ہے۔ اور اپنی روح کو یہ موقع دیتا ہے کہ اس کے قریب ہو کر اس کے نور سے منور ہو۔ وہ خدا کو زندگی بخشنے والی ہمت سے بھی تشبیہ دیتا ہے۔ ہم اس کی فضائیں سانس لیتے اور محفوظ رہتے ہیں۔

فلاطینوس کے نزدیک اتحاد کا تجربہ ایک کامل حساسیت کے ذریعہ، اس کے ساتھ ممانعت پیدا کرنے سے ہی ہوتا ہے۔ اس کی مثال ایک ایسے وجود کی ہوتی ہے جو ہر دم شوق، محسوس کرتا اور اپنی پراسرار انگلیوں سے مس کرتا رہتا ہے یہاں تک کہ وہ اپنے مطلوب میں بالکل سما جاتا ہے۔ اس سے ہم آہنگ ہو جاتا ہے اور گویا کہ وہ اس کی آغوش میں چلا جاتا ہے۔

اس نور کی آب و تاب کا تجربہ، جو ایک طرف اتنا جانفزا ہے، دوسری طرف اپنے اندر ایک عاشق کی سی تکلیف و اذیت کے معانی بھی پنہاں رکھتا ہے اگر وہ کوئی تکلیف برداشت نہیں کرتا، اور اپنے اندر عشق کی سی اذیت نہیں پاتا جس کا سبب وید ہوتا ہے۔ اور اس کی حالت اس عاشق کی سی نہیں ہوتی جسے صرف اپنے محبوب میں ہی آرام ملتا ہے۔ — تو اس کے یہ معنی ہیں کہ وہ ابھی تک ذات واحد تک رسائی حاصل نہیں کر سکا (کتاب ۴، ۹۵)

فلاطینوس کہتا ہے کہ روح یہاں اس دنیا میں رہتے ہوئے اس کے عارضی طور پر چلتے پھرتے رنگ و روپ پر ایک طوائف کی طرح مکر اسکتی ہے۔ لیکن وہ خوالے محبت رکھتی ہے۔ — ایک خالص اور سچی محبت! (۹۵، ۹۶)

فلاطینوس اس دنیا میں آرزوئے جمال کی طرف ایک اضافی قدر غسوب کرتا ہے۔ اس کی نظر میں دو غنائی وجودوں کے مابین محبت اور دوستی جیسے وہ تصور و خیال کے پیکروں کی محبت کہتا ہے، اس ذات واحد کی محبت کا چلتا پھرتا عکس ہے۔

فلاطینوس اپنے مریدوں کو نہایت اتمام کے ساتھ وہ مشکلات بتلاتا ہے

جو علم سے لے کر، وجدان سے ہوتے ہوئے، شاید سب تک ترقی کرنے کی راہ میں پیش آتی ہیں۔ اور روح کے حالتِ اتحاد میں رہنے کی مشکل، بلکہ عدم امکان کا وہ خود بھی تجربہ کرتا ہے۔ روح ہمیشہ اس حال میں نہیں رہ سکتی۔ وہ ضرور ٹھک جائے گا۔ وہ دوبارہ کثیف ہو کر نیچے اترنے لگے گی، اور آخر کار الگ ہو جائے گی۔ جس طرح کہ وہ پندے جو سمندر کی چمکیلی سطح پر پرواز کرتے ہوئے آخر کار چور ہو جاتے ہیں تو استوار زمین پر اتر کر دم لیتے ہیں۔ (۹۳)

فلاطینوس بار بار مدعا و کیفیت کے اظہار کی مشکل پر زور دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے ایک صوفی کی سمجھ میں نہیں آتا کہ وہ اپنے تجربے کو الفاظ و بیان کا جامہ کیوں کر پہناتے۔ اس لیے کہ وہاں نہ کوئی ناظر دیکھنے والا تھا، نہ منظور وجود دیکھا گیا، بلکہ ایک وجود واحد تھا۔ وہاں نہ موضوع Subject رہا، نہ معروض Object۔ اس موقع پر وہ افلاطون کا یہ قول نقل کرتا ہے: "انسان نہ اس تجربے کو زبانی بیان کر سکتا ہے، نہ لکھ سکتا ہے۔ تاہم ہم اب ہم تک یہ کوشش ضرور کرتے رہیں گے۔"

فلاطینوس کا رویہ ایک استاد کا رویہ ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ ممکن ہے کہ تم اپنے مربی کو نظم و ضبط کے راستے کی تلقین کرو۔ اور بلند سے بلند تر عقلی و منطقی استدلال کے ذریعے اسے ایمان لانے کی ترغیب دو۔ اس راہ کے کچھ حصے تک تو تمہارا استاد تمہاری رہنمائی کر سکتا ہے۔ لیکن پھر تم تنہا رہ جاتے ہو اور تمہیں خود اپنے مستحکم ارادے اور قوتِ باطنی پر اسرار کرنا پڑتا ہے (کتاب م، ۹)۔ یہ تصور اخذ کر لو، اگرچہ تمہارے لیے یہ ناکافی ہی کیوں نہ ہو: وجودِ اول - اصل

ماخذ خیر و جلائی - نوات واحد! اور پھر اس تصور سے چل کر دیکھو کہ
(کتاب ۹۷)

وہ شد و مد کے ساتھ کہتا ہے کہ یہ نہ درست ہے، نہ نیکی کا کام کہ یہ علم کسی
ایسے شخص کو سکھایا جاتے جس نے اس قسم کا کوئی تجربہ نہیں کیا، اور نہ اپنے اندر
اس طرح کی کوئی لگن پاتا ہے۔ اور اس بارے میں اپنے زمانے کے پراسرار
غدا سب کا حکم وہ یوں بتاتا ہے کہ "ایک نامحرم راز کو ان باتوں میں سے کسی
بات کا راز نہ دو۔ فلاطینوس کے نزدیک ایسا کرنا ایک نہایت مہلک غلط
فہمی اور نقصان دہ سوء استعمال کا باعث بن سکتا ہے۔ یہ پہلے سے ہی
افلاطون کا رویہ تھا جس نے علم الہیات کے موضوع پر مشتمل اپنے دوسرے
مکتوب کے وصول کنندہ کو تاکید کی تھی کہ وہ اس مکتوب کو غور سے پڑھ کر
اسے جلا ڈالے۔ تاکہ ایسا نہ ہو کہ وہ غلط ہاتھوں میں پہنچ جائے۔ اور جو
اپنے ساتویں مکتوب میں کہتا ہے "میں نے ایسی چیزیں بھی جملہ تحریر میں
نہیں لائیں، نہ میں کبھی لافوں گا۔" نوجوان بادشاہ سکندر نے ایک خط میں اپنے
استاد ارسطو کو اس بات پر تنبیہ کی تھی کہ اس نے اپنے مابعد الطبیعیاتی نظریات
کی عام اشاعت کر دی تھی۔ سکندر نے ارسطو سے پوچھا: "پھر کس چیز میں جو ہم
سے مختلف و تمیز رہ جاتیں گے؟ ارسطو نے جواب دیا کہ فکر نہ کیجیے۔ جو لوگ
ان چیزوں کو پڑھیں گے وہ انہیں پڑھ تو لیں گے لیکن اگر وہ علم سے بہرہ ور
نہیں ہیں تو وہ انہیں سمجھ نہیں سکیں گے۔"
فلاطینوس کی تعلیمات کا ہم مزید جائزہ لے سکتے ہیں۔ اور صرفیانہ اتحاد

کے مقام کی بابت اس کا جو تجربہ ہے اس کے متعلق مزید اس سے کہہ سُن سکتے ہیں۔ وہ کہتا ہے: یہ محض ایک سلبی مقام نہیں، بلکہ ایجابی مقام ہے۔ وصل کے بعد کی اس حالتِ محرمانہ میں جبکہ روح اپنے آپ کو ایک قاعدہ و نظم کی حالت میں پاتی ہے۔ اور کلیشہ نور سے معمور ہوتی ہے تو ایک مسموٰی اپنے اس انوکھے تجربے کی یاد کی رہنمائی میں اس قابل ہو سکتا ہے کہ انسانوں کی اس ذہنی سوسائٹی میں وہ دوسروں کے ایسے کوئی خیر کے کام کر سکے۔ فلاطینوس کہتا ہے کہ یونانی شعراء جو کریت کے شاہ مینوس کو خدا کا ساتھی کہتے تھے، تو اس سے غالباً ان کا یہی مدعا تھا: ہو سکتا ہے کہ اس نے اپنی رعایا کے ایسے جوہر و عزیز قوانین بنائے تھے وہ اس کے اس تجربہ وصل کی یادگاریں اور پرچھائیاں ہوں! (۹۷۷)

دوسری طرف فلاطینوس اس بات کی شہادت دیتا ہے کہ روح جب بھی وصل کی حالت سے نکل کر اپنے آپ کو دور افتادہ اور تنہا پائے گی تو وہ ایک گہرے شوق اور غم میں ڈوب جائے گی۔ لیکن وہ کہتا ہے کہ وہ اس کے بعد بھی اپنے اس تجربے کا اعادہ کر سکتی ہے: ”اس کے لیے یہ ممکن ہے کہ دوبارہ لطیف و شفاقت ہو کر اس مقامِ بلند کو جا پہنچے۔“
غالباً یہاں سب سے بہتر یہ ہو گا کہ ہم فلاطینوس کے اپنے الفاظ جو اس کی کتاب Enneads کے آخری جملوں میں وارد ہوئے ہیں اس مقام پر نقل کر دیں:-

”لیکن اوپر پرواز کرتے ہوئے روح سوائے اپنے آپ میں کوئی

کے اور کسی چیز میں نہیں آئے گی۔ اور صرف اپنے آپ میں آنے کے معنی

ہیں: اس ذات مطلق میں ور آنے کے یکسر نیکہ وہ ذات خود کوئی وجود نہیں ہے، بلکہ وجود سے بالاتر کوئی چیز ہے۔ اور اس کا مقام وہ ہے جہاں روح اس کے ساتھ ربط و تعلق پیدا کرتی ہے۔

اگر کوئی شخص اپنے آپ کا مشاہدہ ایسی حالت میں کر سکے تو وہ اپنے آپ کو ذات مطلق کی شبیہ پائے گا اور اگر ایسے مقام پر وہ اپنے آپ سے نکل کر کچھ اور آگے جاتے گا جیسے ایک عکس اپنی اصل میں واپس جاتا ہے تو وہ اپنے سفر سلوک کے اختتام پر پہنچ جائے گا۔

لیکن اگر وہ کچھ عرصہ کے لیے اس جلوے سے دور ہو جائے، تو وہ پھر اس خیر اور اچھائی کو اپنے اندر بیدار کر لے گا جو اس کے اندر موجود ہے اور اپنے آپ کو مضابطہ و نظم کا پابند بنائے گا۔ اس اچھائی کی بدولت وہ پھر سے لطیف ہو جائے گا اور ترقی کر کے نائوس و عقل کے مرتبے کو جا پہنچے گا۔ اور پھر رانائی کی بدولت اس ذات مقصور تک رسائی حاصل کرے گا۔ اسی طرح کی زندگی دیناؤں کی اور خدا پرست اور متحرک لوگوں کی ہوتی ہے۔ ایسی زندگی جو تمام دوسری چیزوں سے اپنا رخ پھیر لیتی ہے، تمام دوسری چیزوں سے لطف اندوز ہونا بند کر دیتی ہے۔ یہ ایک سنی ہوتی ہے ایک تنہا وجود کی، ایک تنہا اور واحد ذات کی طرف

فلطینوس اور جفیلہ کی صرفیہ تعلیمات کا موازنہ

فلطینوس کے نظریات کا یہ اجمالی سا خاکہ جس کے متعلق یہ بالکل دعویٰ نہیں کہ

یہ مفصل یا مکمل ہے، ہیں یہ موقع دیتا ہے کہ ہم فلاطینوس کی تعلیمات کا موازنہ بنید کی تعلیمات سے کر سکیں۔

فلاطینوس اور بنید دونوں کا یہ عقیدہ ہے کہ اس کائنات میں ایک حقیقتِ عیسیٰ موجود ہے۔ اور دونوں کے نزدیک اس حقیقت اور اس دنیا کے مظاہر کے درمیان، جس میں کہ ہم آپ رہتے ہیں، ایک فاصلہ ہے، ایک بُعد ہے۔
دونوں حضرات کی رائے میں روح کا ماخذ وہی حقیقت اور اسے روح دہا سے آتری ہے، اور اپنے آپ کو اس دنیا کے دہا میں پاتی ہے جس کے اندر کہ یہ پیدائش کے واسطے سے آتی ہے۔

اب اس حالت میں وہ ایک رُکب اور مختلف العناصر مخلوق ہوتی ہے روح عقل، ارادہ، حواس سب کے سب ایک جہانی وجود کے اندر بند ہوتے ہیں روح تڑپتی ہے کہ اپنی اصل کی طرف واپس جائے اور مسلسل تگ و دو اور محنت و کوشش کے سبب یہ ممکن ہے کہ وہ اپنے آپ میں آجائے، اپنی اصل حالت میں آجائے اور فرود! اور اس طرح وہ اپنی حالتِ اصلی کی طرف پرواز کر جائے!

لیکن یہاں ہمیں ان دو حضرات کے درمیان ایک اہم فرق نظر آتا ہے فلاطینوس کے نزدیک روح اپنی اصل سے ایک قسم کے شوقِ تجسس میں ملحدہ ہوئی ہے اور اسے اس دنیا میں جسم کے تجربے کے اندر بند کر دیا گیا ہے۔ اس نے دراصل ایک طرح کی آوارگی اور انحراف کی طرف قدم اٹھایا، جس کا نتیجہ جدائی اور فراق کی شکل میں اسے دیکھنا پڑا۔ لیکن بنید کے نزدیک روح کا اس دنیا کے دہا میں نازل ہونا — اگرچہ وہ بھی اس کے لیے فراق و غیدگی کا فضا استعمال کرتے ہیں —

جنید بغداد

اور اس کا جسم کے ساتھ پیدائش کے واسطے سے مربوط ہونا، دراصل رُوح کی اپنی قوتِ ارادی کا کرشمہ نہیں ہے، بلکہ یہ خدا کا اپنا عمل ہے

اس "وجود ربانی" کے اندر رُوح کی حیاتِ اولیٰ اور حیاتِ ثانیہ۔ یعنی اس زندگی سے پہلے کی حالت اور پھر بعد کی حالت۔ کے بارے میں فلاطینوس اور جنید کے درمیان بہت زیادہ مماثلت پائی جاتی ہے حضرت جنید قرآنِ کریم کی آیہ مِثَاق (سورۃ الاعراف: ۱۷۱-۱۷۲) کی تفسیر (نہی را شرابی) معنوں میں کرتے ہیں جیسا کہ ہم نے اوپر تقریر مِثَاقِ واسے باب میں واضح کیا ہے۔

فلاطینوس اور جنید دونوں یہ امر تسلیم کرتے ہیں کہ رُوح اپنی فطرت کے اعتبار سے اپنی اصل کو واپس جاسکتی ہے جس طرح کہ خدا، اپنی فطرت کے اعتبار سے قابلِ مشاہدہ ہے۔ اور باطنی مشاہدے کی قوت سے اسے دیکھا جاسکتا ہے۔ اس طریقِ معرفت کے مختلف مقامات کا ذکر جس انداز سے مریدین کے سامنے کیا جاتا ہے وہ بھی فلاطینوس اور جنید کے نزدیک ایک جیسا ہے۔ بلکہ اپنے مقصد کو صرف اس صورت میں واپس لوٹ سکتی ہے کہ وہ نظم و ضبط کا نہایت صبراً و ملاحظہ استعمال کرے۔ وہ یوں کہ وہ بالکل صاف و صفا ہو جائے، اور کوئی کثافت اس میں باقی نہ رہے۔ اس میں کسی دوسری شے کی آمیزش نہ ہو۔ وہ بالکل سادہ ہو، اور اس "ذاتِ واحد" کی غیر متزلزل جہت میں تنہا اور فرد ہو۔ یہ روح حواس کی خواہشات، ارادے کی براہِ گفتگیاں، عقلِ خرد، اور وہ تمام خیالات جو اسے عقل و خرد ہم پہنچاتے رہتے ہیں، سب کی سب پس پشتِ قائل دیتی ہے۔ اور انجامِ کار وہ اپنی خود آگاہی و خود شعوری

سے بھی گزر جاتی ہے۔ تاکہ وہ اس ذات واحد میں ڈوب کر اپنے آپ کو گم کر دے۔
فلاطینوس اور جنید دونوں تصوف کی اس آخری منزل کو ”فناء“ سے تعبیر کرتے
ہیں۔ اور دونوں روح کی اس کشمکش کو بیان کرتے ہیں جو وہ باوجود اپنی خامیوں
اور کوتاہیوں کے اس حالت وصل میں ہمیشہ رہنے کی خاطر کرتی ہے۔ اور جن
کوتاہیوں کے سبب وہ بطور ایک ابتلا و آزمائش کے پھر سے عبادی اور فصل
کے مقام پر آکھڑی ہوتی ہے۔

یہ تعلق اور وصل فلاطینوس اور جنید دونوں کے نزدیک اس درمیانی فاصلے کو
عبور کرنے سے حاصل نہیں ہوتا بلکہ مشابہت و مماثلت کے سبب حاصل ہوتا ہے
اور جنید کی فرق و اختلاف کی وجہ سے واقع ہوتی ہے۔ دونوں کے نزدیک روح
وصل کے اس کشن تجربے سے تھک کر چڑ ہو سکتی، اور پھر سے عیندہ ہو سکتی ہے۔
دونوں مفکرین اس بات پر زور دیتے ہیں کہ اس وصل کے تجربے کو معروض بیان
میں لانا بے حد مشکل ہے۔ اس لیے کہ جب طالب و مطلوب ایک ہو گئے تو

نہ موضوع Subject کوئی الگ چیز رہی نہ معروض Object

چنانچہ ایک صوفی جب بھی اس تجربے کا ذکر کرے گا تو مشاؤون اور نظموں
کی زبان میں گفتگو کرے گا۔ فلاطینوس اور جنید دونوں ”قور“ کا استعارہ استعمال
کرتے ہیں۔ فلاطینوس تو علم اسباب کی تشبیہیں بھی استعمال کرتا ہے۔ ”یہ ایسا
ہے جیسے دائرے کے محیط پر ایک نقطہ جو اپنے مرکز کی طرف بڑھنے کو ہے۔“
لیکن جنید کے یہاں یہ حسابی نظیریں نہیں ملتیں۔ وہ بعد کے مسلمان مفکروں کی
تحریروں میں ابتر پائی جاتی ہیں۔ عاشق اور معشوق کے متعلق فلاطینوس کے استعارے

کا جنید کو بھی علم ہے۔ اور یہ استعارہ بعد کے تصوف میں اس سے بھی زیادہ اہم کام سرانجام دیتا ہے۔ دونوں مفکر و صل کے بعد کی حالت کی قدر و قیمت منفی طور پر نہیں، بلکہ ایجابی طور پر لگاتے ہیں۔ دونوں کے نزدیک اس حالت میں روح اپنے آپ کو کامل نظم و ضبط کے اندر، اور پوری طرح فور سے منور پاتے گی۔ روح اپنے اس انوکھے تجربے کی یاد بھی محفوظ رکھ سکتی ہے۔ اور اس حالت میں ایک صوفی دنیا کی زندگی میں اپنے ہم جنس انسانوں کی خیر اور بہتری کے بہت سے کام کر سکتا ہے جنید کے نزدیک یہ حالت "حالت حق" و ہوش میں آجائے کی حالت ہے۔ لیکن یہ لفظ فلاطینوس کے یہاں کہیں نہیں آیا۔ معلوم ہوتا ہے جنید نے اسے پہلی بار استعمال کیا ہے۔

فلاطینوس اور جنید دونوں اس امر کے شاہد ہیں کہ وصل کے بعد کی اس حالت میں روح اکثر حالات میں اپنے بچڑے مقام کی یاد میں ہمیشہ طول اور مسلسل کرب کی حالت میں رہے گی۔ اور جو چیز وہ گم کر چکی ہے اس کی تمنا اور آرزو کرے گی۔ اور دونوں اس کا احساس ہے کہ ایک صوفی جب بھی اس دنیا میں ایک خوبصورت چیز دیکھتا ہے تو اس کی یہ آرزوئے خفہ بیدار ہو جاتی ہے اور وہ بیک وقت مسرت بھی محسوس کرتا ہے اور غم بھی یہ چیز اس کے ساتھ مثلاً اس وقت واقع ہو سکتی ہے جب ایک خوبصورت قدرتی منظر اس کے سامنے ہو۔ دونوں کے نزدیک روح کے ایسے یہ ممکن ہے کہ وہ دوبارہ ترقی کر کے وصل کی اس حالت کو پہنچ جلتے جس کا اسے پہلے تجربہ ہو چکا ہے۔

فلاطینوس اور جنید دونوں کا یہ خیال ہے کہ "تصوف" ایک خاص انعام

ہے جو چند مخصوص لوگوں کو مرحمت کیا جاتا ہے۔ دونوں کے نزدیک ایسے لوگوں کو ایک اچھا استاد اور رہنما صحیح راستے پر لگا سکتا ہے تاہم اس راہ میں استاد اپنے شاگرد کو ایک خاص مقام تک ہی لے جاسکتا ہے۔ اس کے بعد شاگرد کو ایک چھوڑ دیا جاتا ہے۔ اور وہ اپنے مقصود کی طرف خود پیش قدمی کر کے پہنچتا ہے۔

ایک ایسے تجربے کو جو حقیقت بیان سے باہر ہے، ایک صوفی اس لیے بیان کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ اسے اپنے قریب احباب اور ملتہ نگوش لوگوں کے ساتھ گہرا تعلق خاطر ہوتا ہے۔ اور وہ انہیں بھی اپنے تجربے میں کسی حد تک شامل کر لیتا چاہتا ہے۔ استاد اور شاگرد اور شیخ اور مرید کا باہمی تعلق، افلاطون اور فلاطینوس کی طرح مسلمان صوفیہ کے نزدیک بھی بڑی اہمیت کا حامل قرار پاتا ہے۔ شیخ و مرید کے اس تعلق کی بدولت ہمیں وہ تمام اشاراتی صوفیانہ تعلیمات اور ضبط و نظم کے آداب معلوم ہوتے ہیں، جو اہل یزنان اور مسلمانوں کے یہاں پائے جاتے ہیں۔

جب ہم اس طرح فلاطینوس اور جنید کے ان باہم مشترک عناصر اور باہم منطقی تعلق و خیالات کا جائزہ لے چکے ہیں، جو انہوں نے رموز کے طریق معرفت و تصوف کے بارے میں ظاہر کیے ہیں، تو ہمارا ذہن اب اس چیز کی طرف جاتا ہے جو ایک مفکر اور صوفی کے لیے لازماً پہلی اور آخری چیز ہے۔ اور وہ ہے تصور خدا حضرت جنید کے مذہبی تجربے میں جیسا کہ ہم ان کے تمام رسائل میں پاتے ہیں، خدا ہر جگہ موجود ہر چیز کے دیکھنے والا، ہر چیز پر قادر، اور ہر چیز کا خالق ہے۔ وہ خارج ہے، ہر چیز پر مچا جانے والا ہے۔ وہ قریب اور نزدیک ہے۔ اپنے عابد کو اپنی طرف کھینچتا ہے

جنید بغداد

اور اپنے "حضور" میں اس کا احاطہ کر لیتا ہے۔ وہ خود ہی اپنے عابد کا انتخاب کرتا ہے اور اپنے تک پہنچنے کے لیے اسے ایک فرق البشري طاقت مہیا کرتا ہے۔ وہ خود اس کے اندر تصرف کر کے اپنے اور اس کے درمیان کا فاصلہ ختم کر دیتا ہے اور اس صلیج کو پاٹ دیتا ہے۔

دوسری طرف فلاطینوس کے نزدیک خدا بہت ہی دُور ہے۔ وجود کی حالت سے بھی بالاتر، تصور سے ماوراء، عمل و تصرف سے بیگانہ، خلق و ایجاد سے غیر متعلق۔ یہ ایک ایسی "ذاتِ واحد" کا تصور ہے جس نے فلاطینوس کو ایک بیچ کی کڑی لے آنے پر مجبور کیا۔ اور وہ کڑی ایک ایسا خالق ہے جو سوچتا ہے، عمل کرتا ہے۔ کائنات کو اپنی تخلیقی سوچ میں شامل کرتا ہے اور وہ ہے ذہن یا عقل (The Nous)۔ یہاں البتہ دونوں کے درمیان ایک بنیادی فرق نظر آتا ہے!

جو کچھ ہم دیکھتے ہیں وہ یہ ہے کہ حضرت جنید کے تصور خدا میں یونانی فلسفے کا کوئی اثر بھی دکھائی نہیں دیتا۔ ان کا ایمان باللہ خالصتہ اسلامی ہے۔ ایک حاضر و ناظر، خالق، خفیہ، عامل و متصرف، غالب و قاهر، قریب از انسان خدا کا تصور قرآن حکیم کا پیش کردہ تصور ہے۔ یہ امر کہ خدا اپنے عابد کا انتخاب کرے، اور طریق معرفت پر اسے اپنے قریب کرے۔ اور بالاتر اس کا احاطہ کرے اور اس پر چھا جائے اور اسے اپنے "حضور" مدغم کرے۔ یہ ظاہر کرتا ہے کہ اسلام کا مذہبی تجربہ قرآن کی تعلیم سے لے کر دو درجوں کے معنویہ تک کس طرح ارتقاء پذیر ہوا۔ اور یہ ایسا ارتقاء ہے کہ کوئی بھی

بیرونی نفسیاد اثرات اس کا سبب قرار نہیں دیتے جاسکتے۔

ہم باسانی یہ محسوس کر سکتے ہیں کہ کسی قسم کا بھی تخیل اور باطنی علم الہیات، اور کسی طرح کی بھی عبید اور بلند مقام الوہیت، جس کا تصور کہ فلاطینوس نے پیش کیا تھا۔ اُس قوی اور مستحکم اسلامی تصور پر اثر انداز نہ ہو سکی جو حضرت جنید کے یہاں پایا جاتا تھا۔

اس بنیادی فرق کو جب ہم سامنے رکھتے ہیں تو یہ بات اور زیادہ ظاہر ہوتی ہو جاتی ہے کہ جہاں تک رُوح اور طریقی معرفت کے نظریے کا تعلق ہے اس میں فلاطینوس کا اثر جنید پر کچھ گہرا اور اہم دکھائی دیتا ہے۔

اب ہم یہاں ایک لحظہ کو رک کر یہ سوال کر سکتے ہیں کہ وہ کیا چیز تھی جس نے قدیم مسلمان صوفیہ کو اس اشراق فلسفے کی طرف راغب کیا، اور انہوں نے اپنے دلوں اور دماغوں کے درمیان اس کے میسے وا کر دیئے۔ اور اس میں بہت وسیع اور گہرے انداز میں دلچسپی لینے لگے؟ جیسا کہ جہیں محسوس ہوتا ہے، صورت حال یوں ہو سکتی ہے کہ ان صوفیہ کے ہاتھ ایک جامع اور محرم اسرار نظام افکار نکلا، جس کی بنیاد خدا کی وحدانیت پر تھی۔ اور جو وحدانیت کے اسی مرکزی نقطے سے الوہیت، کائنات اور انسان کے متعلق ہر قسم کا علم و عرفان مرتب کرتا تھا اسلام کے قدیم اور اولین دور میں ایک صوفی بیچارہ علیحدہ تنہا، اور تلاشی حقیقت فرد ہوتا تھا۔ اس کے بعد کے مرحلے میں غالباً صوفیہ حلقوں کی صورت میں منظم ہوئے ان قدیم صوفیہ میں کچھ نفوس ایسے ہوں گے جن کی توجہ اس امر نے اپنی طرف مبذول کی ہوگی کہ یونانی علم کے اس مجموعے میں رُوح کی فطرت اور اس کی امکانی قوتوں

اور صوفیانہ طریقہ معرفت کے احوال و معارج کے متعلق ایک بنا بنایا نظریہ موجود ہے۔ جو مختصراً یوں سمجھ کر ایک پورا صوفیانہ نظام ہے۔ اس نظام کے ساتھ ان صوفیہ کے تعارف نے گویا ان کی اپنی تلاش و جستجو کو سند تصدیقی و توثیق عطا کی۔ اور یہ ایک ایسے وقت میں ہوا جبکہ ان کے ہم عصر لوگ انہیں اکثر گمراہ اور غلط رو سمجھتے تھے۔ چنانچہ اس دریافت سے انہوں نے یہ محبت پائی کہ پہلے تو وہ اپنے خاص صوفیانہ تجربات سے خود آگاہ ہوں، پھر وہ ان کے متعلق گفتگو کریں اور لکھیں اور پھر امتیاز کے ساتھ اپنے قریبی احباب سے ان کے متعلق کچھ ذکر کریں۔ یہ صوفیہ چنانچہ ان خیالات میں نہایت گہری فکر کرنے لگے۔ وہ ان کی بابت سوچ بچار کرتے، ان میں سے انتخاب کرتے، اور پھر آپس میں میٹھ کر ان پر تبادلہ خیال کرتے۔ قدیم مسلمان صوفیہ کے اشراقی فلسفے کے ساتھ اس ربط و تعلق نے اسلام کے اندر ایک باقاعدہ صوفیانہ نظام کا قیام ممکن کر دیا جس کا اپنا ضابطہ تھا، اپنی اصطلاحیں تھیں، اور اس کی وجہ سے پہلے اور پچھلے زمانے کے صوفی مفکرین کی شخصیتوں کے گرد صوفی مدارس فکر قائم ہونے کے مواقع پیدا ہوئے۔

یہ بات ثابت ہے کہ یونانی فلسفہ، چاہے وہ عربی ترجموں کے واسطے سے آیا، یا شخص تعلقات کی راہ سے، بغداد میں سب سے پہلے یہ خلیفہ مامون الرشید اور المعتصم کی زیر سرپرستی ہی آیا تھا۔ رہا اشراقی فلسفہ، تو ہم اس کے اثرات متاخر صوفی مفکرین پر اور پر ایک جگہ ثابت کر آئے ہیں۔ اب اس مطالعے سے ایک نئی حقیقت جو سامنے آتی ہے، یہ ہے کہ یہ اشراقی فلسفہ اس قدر قطعی طور پر مسلمان صوفیہ پر ایک قدیم زمانے میں ہی اثر انداز ہو گیا تھا جس طرح کہ حضرت

جنید کے افکار و نظریات سے، اوپر کے مباحث میں ثابت ہوتا ہے۔

یہ امر بے جہل واپس اُس موازنہ کی طرف سے جاتا ہے جو ہم فلاطینوس اور جنید کے درمیان کر رہے تھے، جو دونوں پیدائشی طور پر انسانوں کے استاد و مرشد تھے۔ فلاطینوس سب سے پہلے، ایک ایسا فلسفی ہے جس نے ایک نہایت ہی جامع اور ہمہ گیر نظام فکر کائنات اور انسان کے بارے میں آنے والی نسلوں کے لیے چھوڑا۔ وہ خود بھی ایک صوفی تھا۔ اور اس چیز نے اسے اس قابل بنایا کہ وہ اپنے صوفیانہ تجربے کو اپنے عام فلسفے کی ایک نمایاں اور برتر خصوصیت قرار دے۔

دوسری طرف حضرت جنید، اسلحا ایک صوفی تھے، جو اپنے پختہ تجربے کی بدولت اپنے اصحاب کے قریبی ملتے کے لیے، جو خود انہی کی طرح جوہل تھے، استاد اور مرشد بن گئے۔ اس وجہ سے ان کی تعلیمات ہمیشہ مبلغ اور پُر حکمت ضرور ہوتی ہیں، لیکن مربوط اور منظم نہیں ہوتیں۔ ایسا لگتا ہے کہ فلسفے کے ساتھ ان کے تعلق نے انہیں اس پر آمادہ کیا کہ وہ اپنی ذات اور اپنے ہم جنس انسانوں کے متعلق اس گہرے اور دقیق علم کی نشروں نکالیں جو سقراط کی طرح ان کی بھی ایک خصوصیت بن چکا تھا۔ اس تعلق کی وجہ سے وہ اس قابل ہوئے کہ صفات اور واضح الفاظ میں وہ اپنی روحانی زندگی کا تذکرہ ان لوگوں سے کریں جنہیں ان پر ایک مرشد اور دوست کی حیثیت میں اعتماد تھا۔ اسی طرح یہ بھی نظر آتا ہے کہ فلاطینوس کے فلسفے نے ان کی اس کوشش میں مدد کی کہ صوفیانہ تجربے کو اپنی 'روح' اور اپنے مختلف مدارج سمیت انہی وضاحت سے بیان کریں کہ قبیلہ انسانی طور پر ممکن ہو۔ بہر صورت یہ دیکھ کر اطمینان ہوتا ہے کہ ایک مفکر اور استاد کی

جنید بغداد

سی وضاحت اور صفائی، اور ایک صوفی کا سا گہرا اور رفیع و بزرگ تجربہ دونوں
حضرت جنید کی شخصیت کے اندر ایک خوشگوار انداز میں گھل مل گئے ہیں۔

۱۔ ہم نے اس جائزے کی بنیاد چھٹے انڈ Enneads کی نوری کتاب

”On the Good and the One“ پر رکھی ہے۔ جو اس تمام تصنیف

کا انتقام ہے۔ ہمارا ترجمہ اصل یونانی متن سے ہے جس کے لیے ہم دو تھوگو ورنیز

Ruth Gavernitz کے شکر گزار ہیں۔

۲۔ Porph. Life of Plotinus

۳۔ Zeller یونانی فلسفے کا ایک مجمل خاکہ۔ ص ۲۹۴

۴۔ دیکھیے :

۵۔ اعلیٰ ملون مکتوب دوم ۱۱۴۱ ق م مکتوب ہفتم ص ۳۴۱ و س، پلوٹناک :

سوانح سکندر اعظم۔

۶۔ دیکھیے صفحہ : ۲۰-۲۲

کتابیات

عربی

ابونعیم

العزومی

ابوطالب المکی

الغزالی

•

•

•

ابوجری

ساجی خلیفہ

ابن الجوزی

•

حلیۃ الاولیاء القاہرہ ۱۹۲۸ء

نتائج الافکار القدسیہ زقشیری کے رسالہ کی شرح

القاہرہ ۱۲۹۰ھ

قوت القلوب القاہرہ ۱۹۳۹ء

احیاء العلوم القاہرہ ۱۹۳۹ء

المنقذ من الضلال دمشق ۱۹۳۹ء

الامام علی مشکات الاحیاء واحیاء العلوم کا ماحشر

مشکاۃ الانوار القاہرہ ۱۳۲۲

کشف المحجوب ترجمہ نکس، لندن ۱۹۲۶ء

کشف الغفون استنبول ۱۹۳۳ء

تنبیہ البلیس القاہرہ ۱۹۲۸ء

مختصر حیدرآباد ۱۳۵۷ھ

جلیلہ بغداد

ابن کثیر	البدایہ والنہایہ	القاهرہ ۱۹۳۲ء
ابن خلدون	وفیات الاعیان	القاهرہ ۱۲۹۹ء
ابن خلدون	المقدمۃ	باریس ۱۸۴۷ء
ابن النذیم	الفہرست	القاهرہ ۱۹۲۹/۱۹۳۹ء
ابن القیم	مدارج السالکین	القاهرہ ۱۳۳۳ء
"	طرق البحرین	القاهرہ ۱۳۵۷ء
ابن القفربری	النجوم الزاہرۃ	القاہرۃ
ابن نمیر	منہلج الشنہ	القاہرۃ ۱۳۲۱ء
"	الرسائل الکبری	" ۱۳۲۲ء
"	مجموعۃ الرسائل والمسائل	" ۱۳۲۹ء
الجندی	رسائل الجندی	مخطوطہ ۱۲۷۴
"	کتاب دواء القفریط	"
"	رسائل الجندی فی کتاب حلیۃ الاولیاء	"
الکلاباذی	کتاب التفرق لمدھب اہل التفرق	القاہرۃ
الحرزازی	کتاب الصندق	کلکتہ ۱۹۳۷ء
الخطیب	تاریخ بغداد	القاہرۃ ۱۹۳۱ء
القشیری	رسالت	القاہرۃ ۱۳۴۹ء
السمانی	الانساب	۱۹۱۲
الشریح	کتاب المص	۱۹۱۳ " " " "

کتابیات

لندن ۱۹۳۷ء	منقذہ من کتاب اللع	استراج
القاهرة ۱۳۱۳ھ	طبقات الشافعیة الکبریٰ	اسبکی
	طبقات الصوفیہ	اشقی
کلکتہ ۱۸۹۲ء	کشاف اصطلاحات الفنون	تہانوی
حیدرآباد ۱۳۲۸ھ	مرآة الجنان	ایمانی

غیر عربی

Arberry	An Introduction to the History of Sufism London 1942 The Book of the Cure of Souls. Jras 1937 Al-Djunaid Handwoerterbuch des Islam Leydon 1941 Junayd Jras 1935.
T. W. Arnold & A. Guillaume (Editor)	The Legacy of Islam Oxford 1931.
A. Brockelmann	Geschichte der Arabischen Litteratur Weimet 1898-1902 Supplement 1937-1942
E. G. Browne	A Literary History of Persia 4 vols; Comraidge 1928.
Goldziher	Vorlesungen ueber den Islam Heidel serg 1910 Die Richtungen der Islami sehen Koranauslegungen Leydon 1920.

- | | |
|-----------------|--|
| R. Hartmann | Al-Kuschairi's Darstellung des
Sufitums, Berlin 1914
Die Frage nach der Herkunft und
der Anfänge des sufismus
der Islam. vol 6. |
| A. Von Kremer | Geschichte der herrschenden Ideen
der Islams Leipzig 1868. |
| A. E. Krimsky | A sketch of Development of Sufism
upto the End of the Third Century
of Hijra (in Russian) Moscow 1895. |
| B.B. McDonald | The Religious Attitude and life in
Islam Chicago 1912 |
| L. Massignon | Essai Sur les origines der lexique
technique dela Mystique, Mussul-
mans Paris 1922;
Text indite Paris 1929. |
| Metz | The Renaissance of Islam
London 1937. |
| R. A. Nicholson | The Idea of Personality in Sufism
Cambridge 1923.
The Mystics of Islam London 1914.
Studies in Islamic Mysticism
Cambridge 1921.
The Origin and Development of
Sufism Jras 1906.
The Goal of Mohammeden Mysticism
Jras 1913.
Selected Poems from the Diwan-i-
Shamsi Tabrizi Cambridge 1898. |
| Ritter | Cunayd, Islam Ansiklopedisi Cilt 3
p 241 Istambul 1944. |
| Margaret Smith | An Early Mystic of Baghdad
London 1935. |

حقہ سوم

رسالہ

فہرست رسائل

صفحہ	مکتوب نمبر	ایک بھائی کے نام
۲۹۱	۲	یحییٰ بن معاذ الرازی کے نام
۲۹۳	۳	ایک بھائی کے نام
۲۹۴	۴	عمرو بن عثمان انکی کے نام
۳۰۰	۵	ابو یعقوب یوسف بن الحسین الرازی کے نام
۳۰۴	۶	کتاب الفناء
۳۱۱	۷	کتاب الميثاق
۳۲۶	۸	الترتیب کے بارے میں
۳۳۳	۹	اخلاص اور صدق کے فرق کے بارے میں
۳۳۹	۱۰	توحید پر ایک اور باب
۳۴۵	۱۱	ایک دوسرا مسئلہ
۳۴۷	۱۲	ایک دوسرا مسئلہ
۳۵۰	۱۳	ایک اور مسئلہ
۳۵۱	۱۴	ایک اور مسئلہ
۳۵۲	۱۵	ایک اور مسئلہ

۲۵۳	ایک اور مسئلہ	مکتوب نمبر ۱۶
۲۵۴	توحید کا آخری مسئلہ	۱۷
۲۵۸	ایک ایسے شخص کا طریقہ جزا بت نہ دینا کی کا محتاج ہے۔	۱۸

۱۔ ایک بھائی کے نام

اس صاحبِ مجدد و خاستی سے تمہیں جو خیر بھی عطا ہوئی ہے وہ تمہیں نصیب ہو ذاتِ خداوندی نے تمہیں جس چیز سے نوازا ہے وہ خالصتہً تمہارے لیے ہو! اور جو چیز اس نے تمہارے دل میں ڈالی ہے اس کی حقیقت سے تمہیں آگاہ کرے۔ اور جو مخصوص نعمتیں اس نے اپنے پاس رکھی ہیں وہ تمہیں مرحمت ہوں! خدا تمہیں اپنا قُرب نصیب کرے، اور اپنے حضور میں اور بیاہ بار پائی عطا فرمائے۔ اور جب تم اس مقامِ قُرب کو پہنچو تو وہ تم پر اپنے اُمن و شفقت کا سایہ پھیلا دے، تمہیں ہمکلامی کی سعادت بخشے، اور اپنے ”امر جمیل“ کے لیے تمہی کو منتخب و ممتاز کرے! اور اُن عظیم مقامات، اور تقرب و وصل کے ان مراحل میں قوت، استحکام، سکونِ خاطر، طمانیت اور نقشبندی کے ساتھ تمہاری نصرت و حمایت کرے! تاکہ اچانک دل میں پیدا ہونے والے وسوسے، اور راہِ حق سے برگشتہ عجیب و غریب اہامات تم پر غلبہ نہ پاسکیں۔ وہ اس لیے کہ انسان کو شروع شروع میں جب حق تعالیٰ کی جانب کچھ اُمن و اخلاص نصیب ہوتا ہے تو ان وساوس و اہامات کا اس کے ذہن پر غلبہ ہو جاتا ہے اور اس پر ذہول کی ایسی کیفیت طاری ہو جاتی ہے کہ وہ جو چیز چاہتا اور سنتا ہے اس کا تحمل نہیں ہو سکتا۔۔۔۔۔ اور وہ اُس حالتِ قُرب کو برداشت کرے بھی تو کیسے، اور جو واردات اس حالت میں ہوتی ہے اس کی عقل

اس کا احاطہ کرے بھی تو کم از کم جب تک ذاتِ خداوندی ہی اس کی نگہبان نہ ہو، اور اس کے باطنی اسرار کی حفاظت نہ کرے۔ ذرا سوچو تو تم اس وقت کہاں اور کس حال میں ہوتے ہو جبکہ وہ کلیتہً تمہیں اپنے حضور میں کمیٹ لیتا ہے۔ اور جو کچھ بھی تمہاری ذات میں سے چاہتا ہے اپنے سامنے حاضر کر لیتا ہے۔ پھر وہ تمہیں یہ استطاعت بھی بخشا ہے کہ جو کچھ وہ کہے تم منو، اور یہ بھی کہ جو کچھ سنو اس کا جواب بھی دو۔ اس وقت تمہاری یہ حالت ہوتی ہے کہ تم سب وقت خواب بھی ہونے ہو اور غفلت بھی۔ تم سے اپنی کیفیات کے بارے میں پوچھا بھی جاتا ہے، اور تم خود بھی پوچھنے والے ہوتے ہو! حقائق کے درمیانے نایاب، اور عظیم اور مسلسل شواہد مع اپنے زوائد و فوائد کے اس صاحبِ مجددِ مہدی کی جانب سے ہر طرف تم پر بکھرنے لگتے ہیں پس اگر اس کی نعمت تمہارے شامل حال نہ ہو اور وہ تمہارے دل کو سکون و طمانیت کے ساتھ تمام کر نہ رکھے تو دل اس وارات سے مبہوت، اور عقلیں اس مقام کی حاضری سے تہس نہیں ہو کر رہ جائیں۔ لیکن وہ باری تعالیٰ جس کی حمد و ثنا عظیم، اور جس کے اسماء مقدسہ محترم ہیں، جس نفس کو بھی اپنے لیے منتخب کرتا ہے تو اس پر اپنے فضل و انعام کی چادر تان دیتا ہے۔ اور اس کی طرف اپنی عنایت و شفقت کے ساتھ متوجہ ہوتا ہے۔ اور یقیناً بوجہ ان نفوس پر اس مسئلے میں ڈالتا ہے اس کا بیشتر حصہ وہ خود ہی ان کی طرف سے اٹھا لیتا ہے۔ اور ان نفوس پر اتنا ہی بوجہ رہنے دیتا ہے جتنا کہ وہ خود چاہتا ہے کہ رہے۔ اور یقیناً کہ وہ اس کے خاص فضل و کرم سے سہارا رکھتے ہیں۔ — خدا ہمیں اور تمہیں اپنے اُن اولیاء میں جگہ دے

جن کا مقام اس سے قریب ترین ہے جسے شک میرا رب سننے والا، اور نزدیک ہے!

۲۔ یحییٰ بن معاذ الرازی کے نام

خدا کرے کہ تم اپنی "حالتِ شہود" سے اپنے تئیں غائب نہ کرو۔ اور نہ تمہاری "حالتِ شہود" تمہیں اپنے آپ سے غائب کر دے! اور خدا کرے کہ تم اپنے آپ کو بدل کر اپنے "حالی" سے مخوف نہ ہو جاؤ۔ اور نہ تمہارا "حالی" اپنے آپ سے مخوف ہو کر متغیر ہو جائے۔ اور خدا کرے کہ تم اپنے الہامات کی حقیقت سے علیحدہ اور دور نہ رہو، اور نہ تمہارے الہامات تم سے دور ہو کر الگ اور غیر متعلق رہ جائیں۔ اور خدا کرے کہ تم ازل تک اپنی ازلیت (یعنی حالتِ دوام) پر ایک دائمی اور ابدی گواہ بن کر رہو۔ اور خدا کرے کہ وہ وجود ازل کی تم میں زائل ہونے والی ہر چیز کی تلافی کرتا رہے۔ پس تم جس حالت میں بھی ہو ایسے ہو کہ جیسے تم نہیں تھے اور پھر ہو گئے۔ اپنی انفرادیت میں الگ نہ لگ، اور اپنی یکتائی میں خدا کی تائید سے بہرہ مند بنو، اس کے کہ کوئی آنکھ تمہیں اس حال میں دیکھنے والی ہو! — اور خدا کرے کہ جب تم اپنے ارضی وجود سے غائب ہو جاؤ تو ایک اُن دیکھی حقیقت کے سامنے اپنا روحانی وجود گم نہ کرو، اس حالت میں کہاں کی کوئی خصوصیت باقی نہیں رہتی، اس لیے کہ جو ذات ہر جگہ موجود ہے اس کے لیے کہاں بے معنی ہے "کہاں" کا پیدا کرنے والا ہر اس چیز کا خاتمہ کر دیتا ہے جو "کہاں" کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے۔ اور خاتمے کا یہ عمل بالآخر خاتمہ کرنے والے کی ابدیت کی

شہادت دیتے ہوئے خود بھی ختم ہو جاتا ہے۔ پھر یہ ہوتا ہے کہ جو وجود متفرق تھے وہ مجتمع ہو جاتے ہیں، اور جو وجود پہلے اجتماع کی حالت میں تھے وہ علیحدہ ہو جاتے ہیں۔ اُس وجود کے ساتھ مجتمع ہونا عام اجتماع سے ایک علیحدہ چیز ہے۔ اس کے ساتھ اجتماع، اجتماع ہی کے وسیلے سے، اجتماع کی خاطر، ایک ایسی کیفیت کا اجتماع ہوتا ہے جو اُس ذات نے ہم پہنچائی ہے۔

۳۔ ایک بھائی کے نام

خدا کرے تم آستانہ خداوندی پر دائم وقائم رہو، اور وہ جو صفات تمہارے اندر دیکھنا چاہتا ہے ہمیشہ اُس ذات سے ان کے طلبگار رہو! اور اس کی نعمتیں اور اس کے نادر اہامات تمہارا مطیع نظر ہوں۔ اس لیے کہ اس کے ساتھ تمہاری محبت کا دار و مدار اس پر ہے کہ وہ خود تمہارے لیے کیا کچھ پسند کرتا ہے اور تمہیں کیا چیز ہم پہنچاتا ہے۔ اور وہ اس چیز کا انتخاب جسے وہ تمہارے اندر دیکھنا چاہتا ہے اس لیے کرتا ہے کہ اپنی پسندیدہ چیزیں مرحمت کر کے تمہیں اپنے لیے مخصوص کرے چنانچہ وہ تمہیں جو چیز بھی اس ضمن میں عطا کرتا ہے وہ تم پر افشا کر دیتا ہے۔ اور جو چیز بھی وہ تم پر اس طرح افشا کرتا ہے، اس کی اعلیٰ و ارفع منازل میں وہ تمہیں دنیا کی آنکھوں سے اوجھل اور مخفی کر دیتا ہے۔ تاکہ تمہارا مقام اس سے کہیں بلند ہو کہ عام آنکھیں تمہاری حقیقت کا نظارہ کر سکیں، اور عام انسان تمہارے مرتبہ کو پہچان جائیں۔ اور تاکہ ذات خداوندی تم پر حاوی ہو کر تمہیں اپنے حضور میں بیٹھ

میں اور تمہیں ایک مقام محفوظ کے اندر رکھے۔ ایسے مرحلے میں تم ایک ایسی حالت میں ہوتے ہو جسے اس کے پیدا کرنے والے نے مستور و مدفون کر رکھا ہے۔ اور اس کے نشانات اس طرح ٹھاڑے ہیں کہ کسی سوچنے والے کا خیال بھی وہاں نہیں پہنچ سکتا۔ تم اس مقام پر حالتِ غیب میں ہوتے ہو، ایک امرِ غیب کی غائر جس کے "حقائق" کے بارے میں تمام شکوک و شبہات ختم ہو جاتے ہیں۔ اس لیے کہ "حقائق" کا علم ہمیشہ "حق الیقین" کی مدد سے ہو سکتا ہے۔ اور آنکھوں کا ظاہری نظارہ ان کے لیے حجابِ ثابت ہوتا ہے۔ اور ان حقائق کے پیچھے کیا ہے؟ ایک یکہ و تنہا ہستی کی توحید! ایک ایسی الوہیت کا اعتراف، جو اپنی اولیت، ازلیت اور ابدیت و سرمدیت میں منقرض ہے۔ اور یہ ایسا مقام ہے جہاں بڑے بڑے دانشوروں کی سٹی گم ہو جاتی ہے۔ عالموں کے علم ختم ہو جاتے ہیں، اور حکماء کی حکمت و دانائی حجاب و سے جاتی ہے۔ اور یہ مقام آخری منزل اور چوٹی ہے اس چیز کی جو اوپر بیان ہوئی۔ اور اس کے بیان کرنے میں سارا وصفت و بیان ختم ہو جاتا ہے۔ — اس مقام سے ماوراء پھر برزخ ہے، روز قیامت تک کے لیے۔ اور جب مخلوقاتِ عالم برزخ کے خلتے پر اٹھائے جاتیں گے، اور مرنے کے بعد حشر کی خاطر دوبارہ زندہ کیے جائیں گے تو وہ زندہ اور قیومِ ذات کے مومن احسان ہوں گے کہ اس نے جسے زندہ کرنا تھا اسے زندہ کیا اور جسے باقی وابدی رکھنا تھا، اسے ہمیشہ ہمیشہ کے لیے باقی رکھا۔ — اور یہ اشارات جو میں نے اس موضوع پر کیے ہیں ان کی شرح و بسط بہت طویل ہے۔ اور اگر ان کی کہہ بیاں کی جائے تو یہ مکتوب اس کا مستحق نہیں ہو سکتا۔

اے بھائی! خدا تم سے راضی ہو، تمہارا مکتوب پہنچا جس کا ظاہر بھی اور باطن بھی اور جس کا اول بھی اور آخر بھی میرے لیے باعث مسرت ہے۔ اور اس کے اندر تم نے جو غیر معمولی علم، نایاب حکمت، اور واضح و تیز اشارات کی باتیں بیان کی ہیں ان کو پڑھ کر مجھے بہت انبساط حاصل ہوا۔ اس خط کے اندر جو باتیں تم نے تسریحاً کہی ہیں وہ بھی، اور جو اشارے و کنایے کی زبان میں کہی ہیں وہ بھی میں نے سمجھ لی ہیں۔ اور چونکہ میں تمہاری ان باتوں سے آشنا ہوں، اور تمہارا مقصود و مدعا پہلے سے جانتا ہوں، یہ سب کچھ جو تم نے لکھا ہے میرے لیے واضح اور تین ہے تم نے کبھی غور کیا کہ انسان کی اس "فکر" کا ٹھکانا کہاں ہے؟ اور اس کا مصدر و منبع اور اس کی غایت و انتہا کیا ہے؟ اور اس کا اول و آخر کیسے متعین ہوا؟ اور اس فکر و خیال کے بارے میں جس کسی پر بھی فیصلہ صادر ہوتا ہے تو وہ کیونکر صادر ہوتا ہے۔ خدا کرے کہ تم اس سے خدا تعالیٰ کی پناہ میں رہو، اور خدا کا سہارا کبھی تمہارے ہاتھ سے نہ چھوٹے! غالب و قاہر حقیقتیں غالب آگئیں، اور ان کی بدیہی علامات نمایاں ہوں۔ جنہوں نے ان کے قوت اور تسلط کو دوام بخشا۔۔۔۔۔ پھر ایسا ہوتا ہے کہ یہ حقیقتیں ایک دوسرے سے برسرِ پیکار ہوتی ہیں۔ اور کچھ عرصہ نظر دل سے اوجھل ساکن پڑتی رہتی ہیں۔ و حقیقت اس وقت یہ اپنی قوت کا اظہار کر رہی ہوتی ہیں۔ یہ حقیقتیں ہر حملہ کے مقابلے میں مستحکم ہوتی ہیں۔ نہ ان کے کہاں کا پتہ ہوتا ہے، نہ اس کے کہاں کی گتہ اور انتہا کا۔ اور نہ ان کا دائرہ اتنا محدود ہوتا ہے کہ تم ان کی انتہا کو معلوم کر سکو۔ وہ جس چیز کو بھی غارت کرتی ہیں، پوری طرح غارت کرتی ہیں اور ان کا غلبہ ہر چیز پر کامل ہوتا ہے۔

ہاں تو اس کے بعد کیا ہوتا ہے؟ اس کے بعد یہ ہوتا ہے کہ خدا تعالیٰ اپنے بندوں کو ”آزمائش“ کا ہدف بناتا ہے۔ انہیں فنا اور دُورِ فنا دگی کے مراحل میں سے گزرتا ہے۔ اور ایک متعین قضا و قدر کے تحت ان پر شدائد کا نزول کرتا ہے اور انہیں غاص موت کا مزاج چکھاتا ہے۔ پھر اپنی قدرت سے ان پر جو کیفیت چاہتا ہے طاری کرتا ہے۔ اب ان بندوں میں بعض ایسے ہوتے ہیں جو اس امرِ تقدیر سے خائف اور پس پا رہتے ہیں۔ اس سے پناہ ڈھونڈتے ہیں، لیکن وہ اس معاملے میں مغلوب ہی ہوتے ہیں۔ اور بعض ایسے ہوتے ہیں جو تسلیم و رضا کا راستہ اختیار کرتے ہیں اور اپنی آزادی سلب کر لیتے ہیں۔ لیکن یہ وہ مقام ہے جہاں صاحبِ تسلیم و رضا اپنے اس رویے کی بدولت اس آزمائش سے نجات پاسکتا ہے اور نہ اس سے پناہ ڈھونڈھنے والا اس سے نکل کر باہر جاسکتا ہے۔ ان کے سامنے ان کے نفوس میں بند کر دیئے جاتے ہیں۔ چنانچہ جتنی بھی کڑی آزمائش ہو وہ خاموش اور صابر رہتے ہیں۔ اور ایک مہلک تمنی کے گھونٹ پانی کر رہ جاتے ہیں۔ اس حالت میں وہ ہلاکت کے کنارے آگئے ہیں۔ اس وقت اگر ارواح کو اجسام سے الگ کر دیا جائے تو وہ اس میں بڑی راحت محسوس کریں۔ لیکن موت کے مزے کی تمنی اور تکلیف انہیں اجسام کے اندر محسوس رکھتی ہے چنانچہ وہ نفوس نہ موت کے بعد نجات کی کوئی امید رکھتے ہیں، نہ موت سے پہلے ان کے لیے اس آزمائش سے نجات کی کوئی صورت ہوتی ہے!

اے بھائی! یہ کچھ لوگ ہیں جن کی بعض صفات اور پر بیان ہوئیں۔ ان کی حالت بالتفصیل بیان کرنے میں طوالت کا خوف مانع ہے۔ یہ لوگ جس منزلت

کو پہنچے، اور جن حقائق سے دوچار ہوئے، ان کی بابت کچھ اور لوگوں نے سُن گئی پائی
 قرآن کی تمثیل بھی اس مقام کو پانے کے لیے بند ہوئی لیکن ابھی انھوں نے اس
 وجود کی حقیقتِ خالص میں اپنے آپ کو نہ آمارا تھا۔ چنانچہ ایک مقرب اور منظور
 نظر انسان کی صفات و خصوصیات کے بارے میں ان کا تصور واضح نہ ہوا اور
 قُربِ خداوندی کے مقامِ عزیزی کے اسرارِ ان پر غصی ہی تھے لیکن اُنہی لوگوں کے سے
 احکام اب ان پر بھی وارو ہونے لگے۔ اور یہ خطا بینی و غلط اندیشی مُردِ زمانہ کے
 ساتھ چلتی رہی۔ یہ لوگ اپنے آپ کو اُن لوگوں کے مرتبہ کا خیال کرتے رہے،
 حالانکہ یہ ویسے نہیں تھے۔ محض ان کے وہم نے انھیں یہ یقین دلانے لکھا
 کہ وہ بھی اسی مرتبہ بند پر فائز ہیں۔ لیکن ان کی منزل اس مقامِ بند سے بہت
 بعید — بہت ہی بعید ہے! کتنا بڑا غفل ان کے اس وہم کی وجہ سے
 واقع ہوتا ہے۔ خدا تعالیٰ تمھیں اور بھی ہر اس حالت سے بچائے جو حقیقت
 کے ساتھ ہم آہنگ نہ ہو اور اس چیز کے ساتھ مطابقت نہ رکھتی ہو جسے
 حق تعالیٰ نے حکم کیا ہے!

میں نے اس حالت اور اس کی کیفیات کا جو ذکر کیا ہے تو اُسے یوں
 سمجھو کہ یہ دو حالتوں کے بیچ کی ایک درمیانی منزل ہے۔ جب اس کا مابرا
 عیاں اور منکشف ہوتا ہے تو یہ واضح طور پر دو حالتوں سے الگ ایک
 حالت دکھائی دیتی ہے۔ اور حق تعالیٰ جو چیز چاہتا ہے وہ یہ منزلِ نجات
 خود نہیں ہے، بلکہ یہ منزل جب صحیح طور پر حاصل ہو تو یہ ایک دوسری منزل
 کی نشاندہی کرتی ہے۔ اور اکابر کا علم، عظماء کا منصب و مرتبہ، اہل حکمت کے

مقامات، اور مذی فہم لوگوں کی حقیقت فہم کا پتہ اس منزل کے عبور کرنے کے بعد ہی چلتا ہے۔ اور یہ منزل وہ ہے کہ اگر کوئی شخص اس کو الفاظ میں بیان کرنے کی کوشش کرے، اور اس کی کچھ تشریح و تفسیر کرنا چاہے تو اس کا وہی حال ہو کہ:

وَعَسَتْ الْوُجُوهُ لَلْفَيْحِ ط
اور اس زندہ وقائم کے روبرو منہ نیچے
وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا۔
ہو جائیں گے، اور جس نے ظلم کا بوجھ
رہا (۱۱) اٹھایا وہ نامراد اور ہلا۔

اے بھائی! خدا کرے کہ میں حق کی طرف تمہاری نصیحتوں اور رہنمائیوں سے، جن کا علم حق تعالیٰ نے تمہیں ارزانی کیا ہے، کبھی محروم نہ رہوں۔ اور حق تعالیٰ نے تمہیں جس کچھ معرفت بخشی ہے خدا کرے تمہارے طفیل اس کی اتہا کو پہنچ کر میری آنکھیں بھی ٹھنڈی ہوں تم میرے اپنوں میں سے ہو۔ اور ان نفوس میں سے جو میرے مرغوبات میں میرے شریک رہتے ہیں تم میرے جلیل القدر بھائیوں میں سے ایک جلیل القدر بھائی ہو، اور ایک نہایت محبوب اور ولی دوست! ہاں تو اس میں شک ہی کیا ہے؟ کیا تم ہمارے ان بزرگ و محترم بھائیوں میں سے نہیں ہو جو بقید حیات ہیں۔ اور کیا تم ہمارے اپنائے جنس میں ایک مشہور و معروف ہستی نہیں ہو! جس کا فیض ہمیں مہیا کر کے خدا تعالیٰ نے ہم پر بڑا انعام و اکرام کیا ہے۔ اے برادرِ محترم! ازراہ عنایت و مہربانی ہمارے ساتھ یہ سلسلہ مراسلت اور یہ ربط و ضبط ترک نہ کرو۔ سمجھو تاکہ ہم آپ کے احوال سُن کر اور آپ کی تاثیر کا فیض دیکھ کر، اور آپ پر خدا تعالیٰ کی عنایات بے پایاں کا نظارہ کر کے مسرت و تہنّج محسوس کرتے رہیں۔ اگر آپ یہ سمجھیں کہ ہم اس امر کے فی الواقع مستحق ہیں تو آپ

اس پر عمل کریں۔ ورنہ کم از کم ازراہ احسان رضا کارانہ طور پر ہی آپ ہمارے ساتھ
یہ سلسلہ نامہ و پیام جاری رکھیں۔ آپ پر اور تمام دوسرے بھائیوں پر اللہ تعالیٰ
کی رحمت اور سلامتی ہو!

۴۔ عمر و بن عثمان المکی کے نام

خدا تعالیٰ علم و حکمت کی اعلیٰ منازل پر سر فرما کر ہے۔ خدا کرے کہ تم معرفت
میں اس کی آخری نہایت تک پہنچ جاؤ۔ اور ذات باری کی محاسن قرب میں نہیں
نزدیک ترین مقام حاصل ہو۔ خدا تعالیٰ اپنے جامع و کامل الہامات کی واقفیت عطا
فرمائے تاکہ تم ان کے نشانات کو پوری طرح سمجھ سکو۔ اور تمہیں اس معرفت میں مکمل
بصیرت اور اعتماد حاصل ہو۔ اور تم اس کی بلند ترین رفعتوں پر پہنچ کر اس عالم کو ایک
مقام بلند سے دیکھ سکو، اور اس کا وہ نظارہ کر سکو جو اس کا احاطہ کرنے کے سبب
دیکھنے والے کو حاصل ہوتا ہے۔ خدا تعالیٰ یہ بصیرت اپنے مقربین کو باقراط عطا فرماتا
ہے۔ ایک دفعہ جب تم نے یہ پُر اعتماد معرفت حاصل کر لی تو تمہیں حق تعالیٰ کی تجو
میں بٹکنے کی ضرورت باقی نہیں رہے گی۔ اس لیے کہ اس علم کی بدولت تم حق کو کھٹے
طور پر دیکھ سکو گے نیز تم علم کے ایک ایسے شعبے میں جس میں اختلافات کی کافی گنجائش
موجود ہے ایک حکم راستی پر ہو گے۔ اس کے ساتھ خدا کرے تم ان لوگوں میں سے
ہو جن کا وجود ان کے بھائیوں کے لیے موجب تیر و برکت ہوتا ہے۔ وہ ان کے
وصف و اظہار کی بدولت اپنے علمی مقاصد حاصل کرتے ہیں۔ اور ان کی تعجیر و

تشریح سے مخفی حقیقتوں کا راز پاتے ہیں۔ اور ان میں سے چاہے کوئی شخص حاضر ہو یا غائب، سب اس کے ثروتِ منزلت کو تسلیم کرتے ہیں۔ بلکہ خدا تعالیٰ تمہیں ایک ایسا نور بناتے جو اپنی چمک و دمک سے مشرق و مغرب کو روشن کر دے۔ اور تمام مخلوقات جن دانش پر اپنے ابا کے چادر بھیلادے۔ تاکہ اس سے ہر فرقہ انسانی کو اس کا پورا حصہ ملے۔ اور وہ اس نورِ معرفت کے حصول میں اپنی دلی مراد کو پہنچے۔ یہاں تک کہ یہ ظواہر و کیفیات مستقلاً ایسے امور بن جائیں جن کی ذمہ داری اس پر ڈالی گئی ہو، اور ایسے احوال جن کا اس سے تقاضا کیا گیا ہو!

یہ ایک ایسا راز ہے کہ عقل انسانی اس کی نشاندہی کرنے کی کوشش میں بے گمراہ ہو جاتی ہے۔ اور ذہن انسانی اس کو سمجھنے کی جدوجہد میں عاجز و درماندہ ثابت ہوتا ہے۔ اس کا سمجھنا بہت بعید بہت ہی بعید ہے۔ بڑے بڑے علماء کی قابلیتیں اس میں جواب دے گئیں، اور منازا اہل دانش و حکمت کی سٹی اس راہ میں گم ہو گئی ہیں۔ یہ کہ خدا تعالیٰ بے مثل ہے، بیکتا ہے، رفیع ہے، اور اپنا مشاہدہ کرانے سے انکار کر کے وہ اپنے وجود کی حقیقت کو انسان کی نظروں سے ہٹا کر اوجھل کر دیتا ہے۔ پس کتنے ہیں جو محض خیال و فہم کی بنا پر اس کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ اور کتنے ہیں جو اس کی بابت یقین سے کچھ اظہار کر سکتے ہیں۔ پھر جب ان میں سے کوئی اس کی بابت کلام کرنے کے لیے استعارے و کنایے کا راستہ اختیار کرتا ہے تو اس کی زبان چپکپا جاتی ہے۔ اور وہ اس کا وصف بیان کرتے ہوئے حیرت میں گم ہو جاتا ہے۔ جب کوئی جاہل اس شخص کی بات سنتا ہے تو سمجھتا ہے کہ شاید وہ صحیح بات کہہ رہا ہے۔ حالانکہ وہ اپنی تقریر میں بالکل اندھیرے اور تاریکی میں

نامک ٹرنیاں مار رہا ہوتا ہے۔ وہ ایک دعویٰ کرتا ہے اور حق تعالیٰ کی اصل حقیقت اسے جھٹلاتی ہے۔ وہ اپنے سامع کو اپنی بچائی کا اس طرح یقین دلاتا ہے کہ جن اعمال کی بجا آوری کا، اور جن اعمال سے اجتناب کا حکم دیا گیا ہے ان کے بارے میں وہ جان کر ایسی باتیں کرتا ہے جو سمجھ میں آنے والی ہوں۔ اور یہ علم کا کچھ حق ہے اُس پر جو اس کا نام میرا اور اس کی ذمہ داری کا بوجھ اٹھانے والا ہو۔ وہ یوں کہ جب تم اپنے نفس کے لیے علم کا تقاضا کرتے ہو، تو وہ علم تمہارے نفس کو حاصل ہو جاتا ہے قبل اس کے کہ تم اس علم کا حق ادا کرو۔ یہ فرضیہ علمی ایک ایسا فرضیہ ہے کہ اس کی اصل منفعت اور اس کا حقیقی ثمر تم پر عیاں نہیں ہوتے۔ صرف اس کا ظاہر اور اس کی رسمی شکل تمہارے سامنے رہتی ہے۔ اور اس حالت میں علم کی حجت تم پر قائم ہو جاتی ہے۔ چاہے تمہارے یہاں اس کی محض ظاہری شکل ہی موجود ہو۔ پس اُسے وہ شخص کہ جس نے علم کا محض ظاہری لباس پہن رکھا ہے اور دیکھنے والوں نے جس کے اس لباس کے حُسن و زیبائش کی تحسین و توصیف کی ہے۔ — وہ آنکھ لیکہ تم علم کی اصل حقیقت سے ابھی بہت پیچھے ہو۔ — جب تک تم اس حال میں ہو کہ لوگوں کی انگلیاں تمہیں و آفرین کے ساتھ تمہاری طرف اٹھی ہوئی ہیں۔ اور ان کی زبانیں تمہاری تعریف سے مرغوب ہیں، تو یہ حالت تمہارے لیے ہلاکت سے کم نہیں۔ اور یہ آخرت میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے تم پر حجت ہوگی۔

جب عالم نے وانا و حکیم کی یہ تقریر سنی، اور اس کا یہ سارا بیان اور تشریح اس کی سمجھ میں آئی، تو اس کی گردن جھک گئی، اور وہ سوچ میں ڈوب گیا پھر اس پر گریہ طاری ہوا اور وہ بہت دیر تک روتا اور آہ و زاری کرتا رہا۔ اس کا اضطراب

بہت شدت اختیار کر گیا۔ اس پر وہ دانا شخص اس کی طرف متوجہ ہوا اور کہنے لگا: اب جبکہ حکمت و دانائی کا مستودع تم پر طلوع ہو چکا۔ اور اس کاصاف اور اجلا نور تم تک پہنچ گیا تو امید ہے کہ اب تم سے اس علم کے وہ اندھیا رے چھٹ جائیں گے جن کے معاملے میں اب تک تم غافل رہے ہو۔ اور جو تھاری غلبہ کے راستے میں مانع رہے ہیں۔ اور میں پرامید ہوں کہ تمہارے اندر جو فساد تھا وہ اب درست ہو جائے گا، اور جو کچھ تم نے اب تک حنائی کیا ہے اس کی تلافی ہو جائے گی۔

جب عالم نے دانا آدمی کو یوں اپنی طرف متوجہ ہوتے اور نصیحت کرتے سنا تو اس کا اضطراب سکون میں بدل گیا۔ اس نے آہ و بکا موقوف کی اور دانا آدمی سے مخاطب ہوا مجھے اپنی اس دوا میں سے کچھ مزید عنایت کیجیو، اس نے میرے زخموں کو مندمل کر دیا ہے۔ اور میری یہ خواہش اور امید اب قوی ہو گئی ہے کہ میں اپنی مشکلات کا حل پا لوں گا، اور اپنے مسائل کا مجھے شافی جواب مل جائے گا پس اُسے دانا انسان! اپنے حیلہ لطیف اور حکمت مخفی سے کام لیتے ہوئے مجھے اس چیز کے وبال سے بچاؤ جو جس سے تم زیادہ واقف ہو اور جو شر کی ایک مخفی خواہش ہے جو میرے باطن میں نہاں اور مجھ سے اوجھل اور مستور ہے۔ وہ یوں کہ اس سے پہلے کچھ چھٹی ہوئی لپٹی ہوئی چیزیں ایسی تھیں جو اس نہاں خائنہ دل میں موجود تھیں تم نے اوپر یہ بیان جمیل ارشاد فرمایا تو ان کا راز مجھ پر منکشف ہوا۔ اور تم نے اپنے اشارہ ہائے لطیف سے مجھے ان کے اسرار سے آگاہ کر دیا۔

دانا آدمی نے یہ سن کر جواب دیا: خدا تعالیٰ عزوجل نے تم پر یہ جو انعام کیا ہے

اور تمہیں اپنی کمزوریوں سے آگاہ، اور نفس کے ذمہ داروں پر مطلع کر دیا ہے تو اس پر اس کی حمد و ثنا بیان کرو۔ اس کے سامنے انتہائی عاجزی کے ساتھ جھک جاؤ۔ اور نہایت سپردگی اور درماندگی کے انداز میں اس سے اپنی احتیاج طلب کرو۔ اس سے کہنا کہ مناجات اس کے حضور میں کبھی پوشیدہ نہیں رہے گی، بلکہ ضرور سنی جائے گی۔ اور جب تم ان باتوں پر عمل کرو گے تو یہ عمل خدا تعالیٰ کی بارگاہ میں تمہاری شفاعت کرے گا۔ اس کے ساتھ یہ بھی جان لو، کہ حکمت و دانائی کی زبانیں اس وقت تک کلام نہیں کرتیں جب تک انہیں ایسا کرنے کا باقاعدہ اذن حاصل نہ ہو۔ اور جب تم اس افق کے بعد بولو گے تو جو بھی منے گا اس سے نفع پائے گا۔ اپنی مخلوق پر اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم کی مثال ایسی ہے جیسے اس کے آسمان سے اتارنے والی بارش کہ اس سے وہ مردہ زمینوں کو پھر سے زندہ کر دیتا ہے۔ کیا تم نے خدا تعالیٰ کا وہ ارشاد نہیں سنا کہ:

فَانظُرْ اِلَىٰ اَنْثَارِهَا وَرَحْمَةِ اللّٰهِ كَيْفَ يُحْيِي الْاَمْواتَ بَعْدَ مَوْتِهَا ط إِنَّ ذٰلِكَ لَمَعْلَمٌ لِّمَنْ يُّرِيدُ وَهُوَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ۔

والروم : ۵۰ اور وہ ہر چیز پر قادر ہے۔

اسی طرح اللہ حکمت و دانائی کی زبان سے اہل غفلت کے دلوں کو جو خدا سے اجراض اور رُذ گروانی کے سبب مردہ ہو چکے ہوتے ہیں۔ پھر سے زندہ کرتا ہے۔

اس پر عالم نے دانا آدمی سے کہا: ہاں بے شک تم نے جو کہا وہ اسی طرح ہی ہے جس طرح کہ تم نے اس کی تشریح کی ہے۔ اور میں تم سے۔ جس نے ایک حکیمانہ انداز میں مجھے دعوت دی ہے اور اپنے لطف و کرم کے فیضان سے مجھے نوازا ہے۔ یہ امید رکھتا ہوں کہ تم اپنی رہنمائی سے مجھے خطا و تقصیر کے وبال سے بچاؤ گے اور اپنی ملائمت اور صحبت کے ذریعے مجھے مختلف و اخطاط کی ذلت سے نکالو گے اب میں جان گیا ہوں کہ میرا مقصود اس بات کا کھوج لگانا ہے کہ میرے اندر وہ کیا چیز تھی جس کے سبب میں اپنے علم کے مطابق عمل نہیں کر پاتا تھا، اور علم کے جو حقوق و واجبات مجھ پر تھے میں ان سے عہدہ برا نہیں ہو سکتا تھا۔ نیز میرا مقصود اس راز کا کھوج لگانا ہے جو میرے نفس کی تہوں میں مستور تھا جس سے میں آگاہ نہیں تھا۔ اور اپنے محد و علم کی وجہ سے اس کی محض ایک ادنیٰ سی واقفیت رکھتا تھا۔ اب جس قدر اللہ تعالیٰ نے تمہارے سبب میری تائید و حمایت فرمائی، اور مجھ پر یہ احسان عظیم کیا ہے، میں زیادہ وضاحت کے ساتھ دیکھنے لگ گیا ہوں۔ اور وہ ساری باتیں مجھ پر روشن ہو گئی ہیں۔ میں نے اپنے محد و علم کے ساتھ اب یہ جان لیا ہے کہ ان میں سے بہت سی باتوں کا مجھے پہلے کوئی پتہ نہیں تھا۔ اور بہت سے باطنی راز اور مخفی امور ایسے تھے کہ نہ میں نے انہیں دیکھا، نہ پہچانا تھا۔ پس اسے دانا انسان بتو میرے ان اسرارِ نہاں سے جن سے تو مجھ سے زیادہ واقف ہے مزید پردہ اٹھا دے! اس لیے کہ ایک مریض کو اپنے مرض کا اتنا پتہ نہیں ہوتا جتنا کہ ایک معالج کو ہوتا ہے۔ اور ایک معالج کو ہی یہ حق پہنچتا ہے کہ وہ ایسی دوا بھی تجویز کرے جو اس مریض کی شفا اور صحتیابی کا باعث ہو۔

وانا آدمی نے کہا: اب فہم کے آثار تجھ پر پیدا ہونے لگے ہیں جس سے تم یہ سمجھ لو گے کہ تم پر کیا چیز واجب ہے، اور تمہارا کس چیز پر حق ہے۔ صحیح ہونے کی ابتدائی نشانیاں تمہاری عقل پر ظاہر ہونے لگی ہیں۔ اور افاقہ کی علامات آہستہ آہستہ اب تمہارے باطن میں متحرک ہونے لگی ہیں۔ ایمان کو کہ دین و ایمان کا ضرر جسم و جان کے ضرر سے بدتر ہوتا ہے۔ اور اعضاء و اجسام کے عوارض قلب و فہم کی بیماریوں سے کہیں سہل ہوتے ہیں۔ اس لیے کہ دین کی بیماریاں، اور یقین کے راستے میں مائل ہونے والی آفات ہلاکت کا سبب، آگ میں جھونکے جانے کا باعث، اور خدا سے تباہی کی ناراضگی کا موجب ہوتی ہیں۔ اور ان کے مساوی جو عقل و عوارض ہوتے ہیں ان کے نتائج یہ نہیں ہوا کرتے۔ انسان اگر جسم و اعضا کی تکلیفوں اور بیماریوں میں مبتلا ہو بھی جائے تو یہ ایسا ضرر ہے کہ جس کی تھلانی اور جس کی اذیت کے دور ہونے کی توقع کی جا سکتی ہے، اور ان پر صبر کرنے سے خدا تعالیٰ کے اجر و ثواب کی امید بھی رکھی جا سکتی ہے۔ نیز جان لو کہ ایک ماہر اور تجربہ کار طبیب جسمانی عوارض کا، اور ایک نصیحت کرنے والا اور ادب سکھانے والا وانا آدمی دین و ایمان میں رخنہ ڈالنے والے امراض کا، سب سے بڑھ کر عالم اور واقعہ راز ہوتا ہے۔ اس لیے کہ وہ مریض جو ان عوارض و امراض کا مال محض اپنے ہی تجربہ کی روشنی میں بیان کرتا ہے اور جو اپنی مصیبت کی وہی کیفیت بیان کرتا ہے جو خود اس کے ساتھ واقع ہوئی ہے تو وہ اپنی اس بیماری اور مصیبت کا صحیح اور ٹھیک ٹھیک حال نہیں بتا سکتا۔ اور اس کا وصف و بیان اصل حقیقت سے مختلف ہوتا ہے۔ ایک ماہر فن اور تجربہ کار معالج اپنے

مریضوں کو ایسی چیزوں سے اکا گاہ کرنا ہے جو وہ فی الحقیقت جھگکتے رہے ہیں، اور ساتھ
ایسی باتوں سے بھی خبردار کرنا ہے جن کی ان کے اندر کمی واقع ہو گئی ہے۔ یہاں تک کہ
ان کی بیان کردہ حقیقت ایک آنکھوں دیکھی حقیقت محسوس ہونے لگتی ہے۔ —
اور میں اس کے بعد تمہارے لیے کچھ ایسی باتیں بیان کرنے لگا ہوں جو تمہاری حالت
کو تقویت بخشیں گی، اور تمہیں اپنے مقصود کی انتہا تک پہنچائیں گی۔ اور کوئی شک
نہیں کہ ہماری ساری توت و قدرت خدا کے عظیم ہی کی جانب سے ہے !

اے علم سے نسبت رکھنے والے! جان لو کہ جب تم حالت ہوش رختی میں پس
آتے ہو تو اس وقت تم پر حالت مد ہوشی کے تحیر کا راز کھلتا ہے جب میں غافلہ نصیب
ہوتا ہے تو تم اپنے متوالے پن کے زمانے کا وقوف حاصل کرتے ہو جب تمہارا
حافظہ بجالا ہو جاتا ہے تو اس وقت تم پر غفلت و نسیان کی حالت کا راز کھلتا ہے
اور سلامتی اور عافیت پانے پر ہی تمہیں عرصہ مرض و سقم کا احساس ہوتا ہے میں
جان لو کہ مد ہوشی اور متوالے پن کی یہ ساری کیفیت جب بھی واقع ہوتی ہے انسان
کو خدا تعالیٰ کی معرفت کی حقیقت کے ماسوا کسی اور شغل میں لگائے رکھتی ہے۔ اور
یہ کیفیت جس پر بھی وارد ہوتی ہے اسے نقصان پہنچاتی ہے۔ اس لیے کہ اس پر
حیرانگی اور ہراسیگی کا سایہ ان رہتی ہے۔ — پس آے وہ کہ اپنے نفس کے متعلق
نکد مند، اور اسے مد ہوشی، متوالا پن، مغفرت، غفلت اور حیرانگی کی حالت سے
بہت جلد آزاد کرانے کے خواہشمند ہو، اپنے نفس کو اس کے حال پر چھوڑ دو، او
اس امر کی خاطر وہ لحد استقلال کو جو میں تمہارے لیے تجویز کرتا ہوں نیز جس چیز
کی طرف میں تمہیں رغبت دلاتا ہوں اس کی طرف یک کر جاؤ، اور جس راستے

کی میں نشاندہی کرتا ہوں اس کی طرف فی الغور بڑھو۔ اس لیے کہ سچائی کی پاکیزگی اور
 نیت و مقصد کی بھلائی تمہیں ایسی جگہ پہنچا دیں گے جو اس منزل کا راستہ ہے جو
 تمہیں محبوب ہے لیکن اس مقام سے راہ فرار ہے جو تمہیں ناپسند ہے۔ اور
 تمہیں اپنے مقصد تک پہنچنے میں سوائے تمہاری اپنی کمزوری کے جو تم فرضیہ سچ
 جہد کے بجالانے میں دکھاؤ گے، اور کوئی چیز مانع نہیں ہوگی۔ اور قوت تو
 بہر حال خدا تعالیٰ کے اختیار میں ہے۔ پس ڈرو بار بار اس امر سے کہ تم اس
 چیز میں کسی طرح کی بھی کمزوری دکھاؤ۔ یا یہ کہ وہ ذات مقصود تمہیں کسی لمحہ ایسی
 حالت میں پائے کہ تم اس سے غافل کسی اور طرف متوجہ ہو۔ اس لیے کہ تمہیں
 جو مرکب اپنے مقصود تک پہنچا سکتا ہے وہ یہی ہے کہ تم مجاہدہ و ریاضت
 کی منزل میں صدق و خلوص کے ساتھ باہمی پند و نصیحت پر کار بند رہو۔ —
 یہ نشانات راہ ہیں جن سے میں نے تمہیں آگاہ کر دیا ہے اور تمہیں ایک کھلی اور
 واضح شاہراہ پر چلنے کے لیے چھوڑ دیا ہے۔

نیز اسے وہ شخص کہ جو ہمیشہ حذر و احتیاط سے کام لیتے ہو، اپنے اندر
 عمل کی امنگ پاتے ہو، اور آگے بڑھنے پر آمادہ ہو، جان لو کہ وہ صورت حال
 جو تمہیں اور تم جیسے دوسرے افراد کو علم حاصل کر لینے، اس کی خاطر تنگ و
 کرے، اس کے جمع و تحصیل اور ترقی و اضافہ میں پیہم لگے رہنے کے بعد بھی
 تمہارے حصول مقصد کے راستے میں حارج ہوتی ہے، وہ تمہارا تامل کی
 طرف میلان ہے۔ اور تمہارے نفس کے اندر دنیا کی طرف جو جھکاؤ ہے اس کی
 خاطر اس تامل کا استعمال کرنا ہے۔ جو لوگ ایسا کرتے ہیں ان کی مختلف کیفیتیں

ہوتی ہیں۔ ایک تاویل کرنے والا وہ ہوتا ہے جس کا اپنے نفس کی دہی ہوئی خوشیوں اور امنگوں سے اعراض و اغراض بالکل غائب ہوتا ہے۔ چنانچہ وہ اپنی اس کیفیت اور اس خامی کے احساس کے باوجود تاویل کا عمل جاری رکھتا ہے۔ اور اکثر اوقات وہ اس طرز عمل کو نہیں چھوڑ پاتا۔ یہاں تک کہ ایک وقت میں اس عمل تاویل کا احساس بھی اس کے اندر باقی نہیں رہتا۔ دوسرا تاویل کرنے والا وہ ہوتا ہے جو اپنی تاویل میں صحت اور تحقیق کا لحاظ رکھتا ہے لیکن اس عمل میں اس کا ذاتی جہان رقص و کچھ اس طرح دخل انداز ہوتا ہے کہ اُسے اس کا احساس نہیں ہو پاتا۔ لیکن اس کا اثر اس کے مقصد پر ضرور مترتب ہوتا ہے۔ نتیجتاً اس حالت میں وہ جو تاویل بھی کرتا ہے اس پر اُسے پورا اعتماد ہوتا ہے۔ اور وہ اسے ہر دوسری تاویل سے اولیٰ قرار دیتے ہوئے اس پر کاربند رہتا ہے۔ اس کی حالت کا صحیح بیان یہ ہے کہ اس شخص کی تاویل کی غرض و غایت بھی اپنی نوعیت کے اعتبار سے وہی ہوتی ہے جو اوپر بیان ہوئی۔ اور صاحب تاویل جانتا ہے کہ اس عمل میں کیا چیز پوشیدہ، اور اس کے نفس کی تہوں میں کیا چیز لٹھی ہوئی ہے۔ وہ اس لیے کہ اس نے علم کو بطور محض ایک وسیلہ اور سبب کے اختیار کیا۔ علم کے زیور سے اپنے تئیں آراستہ کیا۔ اس کا لباس زیب تن کیا۔ اور تاویل کی صورت میں اپنے اس علم کا اظہار کیا۔ اس کی طرف لوگوں کو بلایا۔ اور اپنے آپ کو اس میں مشہور کرنے کی خاطر پیش پیش رکھا تاکہ لوگوں کو معلوم ہو جائے کہ اس کے پاس کتنا علم ہے پس جب اس کا مقام و مرتبہ لوگوں نے جان لیا۔ اس کی شہرت پھیل گئی۔ اور لوگ اس کی طرف رجوع کرنے لگے تو اسے اپنے گرد عوام

کا یہ جمع بہت اچھا لگا۔ اور جب لوگوں نے اس میں کسی ایسی بات کی تعریف کی جو دراصل اس میں نہیں تھی تو وہ اس سے بہت مسرور ہوا۔ اس طرح اس پر تادیل کا غلبہ قوی سے قوی تر ہوتا گیا۔ لوگوں کے اجتماع، ان کی تعریف و توصیف اور کثرتِ تعظیم، اور ان کے اندر اس کی ہر دفعہ نئی نئی اس کے دل میں یہ خیال راسخ کر دیا کہ جس چیز کا وہ اظہار کر رہا ہے اور دکھاوا دکھا رہا ہے وہ واقعی اس کے اندر موجود ہے۔ درآئیکہ اللہ تعالیٰ کے علم میں جو کچھ ہے وہ اس چیز کے بالکل برعکس ہے جو اس نے اپنے دل میں چھپا رکھی ہے۔ جب عوام اور جیلاؤں کے اندر اس کی یہ ساری قدر و منزلت قائم ہو جاتی ہے اور جب غفلت اور غلط فہمی کی بنا پر تعریف کرنے والے اس کی بہت زیادہ تعریف کرنے لگتے ہیں تو وہ اپنے نفس کی یہ دہائی خواہش پوری کرنے پر آمادہ ہوتا ہے کہ جو علم بھی اس نے چھپایا اور سکھایا ہے اس کا اجر وصول کرے۔ چنانچہ اس علم کا جو اجر اور جو بدلہ بھی اسے فی القور مل جاتے وہ اس پر رضا مند ہو جاتا ہے۔ اس طرح وہ علم فروش بن جاتا ہے، اور بہت تھوڑی قیمت اور معمولی نفع پر اپنا علم بیچنے لگتا ہے۔ اور اعمالِ صالحہ پر آخرت کے اجر اور اللہ تعالیٰ کے ثوابِ عظیم کے بدلے اس دنیا ہی کے اجر کو قبول کر لیتا ہے۔ اور اپنے اس رویے سے اپنے آپ کو ان لوگوں میں شامل کر لیتا ہے جن کی خدا تعالیٰ نے اپنی کتاب میں مذمت فرمائی ہے اور ان کے قصے ہماری عبرت کے لیے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان پر بیان فرمائے ہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

وَإِذَا أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ
اور جب خدا نے ان لوگوں سے جن کو

کتاب عنایت کی گنجی اقرار لیا کہ جو کچھ
اس میں لکھا ہے، اسے صحت صاف
بیان کرتے رہنا اور اس کی کسی بات،
کو نہ چھپانا تو انھوں نے اس کو پرست
پھینک دیا۔ اور اس کے بڑے تھوڑی
سی قیمت حاصل کی۔ یہ جو کچھ حاصل
کرتے ہیں بُرا ہے۔

الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لِيُبَيِّنُوا
لِلنَّاسِ وَلَا تَكُونُوا مِمَّنْ قَبِذُوا
وَمَا ظَهَرَهُمْ وَاسْتَوْبَاهُمْ لَعْنًا
قَلِيلًا عَفِيسٌ مَا يَشْكُرُونَ۔

آل عمران: ۱۸۷

پھر آگے فرمایا:

پھر ان کے بعد نام لے کر ان کے قائم مقام
ہوئے جو کتاب کے وارث بنے یہ وہ کتاب
اس دنیائے فانی کا مال و متاع ہے جتنے
ہیں اور کہتے ہیں کہ ہم بخش دیتے ہیں
اور اگر وہی متاع دنیا پھر سامنے آتی ہے
تو یہ پھر ایک کرا سے لیتے ہیں۔

خَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا
الْكِتَابَ يَأْخُذُونَ عَنْ حَصْنِ هَذَا
الْآدَنِيِّ وَيَقُولُونَ سَيُعَذِّبُنَا
وَأَنْ بَارِئِهِمْ عَرْضٌ مِثْلَهُ يَأْخُذُوهُ
الاحزاب: ۱۶۹

پس اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کی مذمت کی، اور اپنی کتاب پاک میں ان کے
حقے بیان فرمائے اور اس طرح اپنے عامل بندوں کو صاف صاف بتا دیا اور اس امر
کی۔ یعنی علم پر اجر وصول کرنے کی بُرائی کی۔ کھول کر اور محکم طریق پر وضاحت کر دی
تاکہ نہ کسی محبت کرنے والے کے لیے اس میں محبت کی گنجائش، اور نہ کسی بولنے والے
کے لیے اس میں بولنے اور صفائی پیش کرنے کا موقع باقی رہے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے

ہمارے لیے انبیاء علیہم السلام کے قصے بیان فرمائے اور میں بتایا کہ وہ کیا کیا صفات اپنے اندر رکھتے تھے اور کس طرح خدا نے ان سے یہ عہد لیا ہوا تھا کہ وہ دنیا کو ترک کر کے آخرت ہی کے لیے ساری دوشروپ کریں گے۔ اور اس میں سے کسی چیز پر بھی نہ کوئی قیمت وصول کریں گے، نہ کسی اجر کی امید لکھیں گے۔ اس لیے کہ خود علم کا حق، اور پھر خلق خدا کو اس علم کے پہنچانے کا حق اسی طرح ادا ہو سکتا ہے کہ اس پر کوئی اجر قبول نہ کیا جائے سوائے خدا نے عزوجل کے ثواب کے اور سوائے اس جنت کے جسے اس نے اپنے متقی اور مطیع لوگوں کے لیے ٹھکانا بنایا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ارشاد فرمایا:

قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ ۖ
وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ۔
اے پیغمبر! کہہ دو کہ میں تم سے اس کا صلہ نہیں مانگتا، اور نہ میں بناوٹ کرنے والا ہوں۔ (صح: ۸۶)

پھر فرمایا:

قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا
الْمُودَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ۔ (شوری: ۲۳)
کہہ دو کہ میں تم سے صلہ نہیں مانگتا مگر
دلم کو قربابت کی محبت (دو چاہیے)۔
اسی طرح ہم سے انبیاء علیہم السلام کے واقعات بیان کرتے ہوئے حضرت
نوح کی زبان فرمایا:-

وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ
إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رَبِّ
الْعَالَمِينَ۔ (الشعراء: ۱۰۹)
اور میں اس کام کا تم سے کچھ صلہ نہیں
مانگتا۔ میرا صلہ تو خدا سے رب العالمین
ہی پر ہے۔

وَمَا أَرْيِدُ أَنْ أُتَخَذَ لَكُمْ إِلَى
مَا أَتَّخَذَهُ - (مہود: ۸۸)

اور میں نہیں چاہتا کہ جس امر سے تمہیں
منع کروں خود اس کو کرنے لگوں۔

پھر فرمایا:

إِنَّ أَجْدِيَّ الْأَعْلَى الَّذِي
فَطَرَنِي (مہود: ۵۱)

میرا صلہ تو اس کے ذمہ ہے جس نے
مجھے پیدا کیا۔

اس مضمون کی آیات قرآن حکیم میں بہت سی ہیں، اور بغیر علیہم السلام کا اپنی
امتنوں کے درمیان، اور علماء کا لوگوں کے درمیان، ہمیشہ سے یہی طریقہ چلا آیا ہے
کہ وہ اپنے علم کی کوئی قیمت وصول نہیں کرتے اور نہ اس چیز پر جسے وہ جانتے ہیں کوئی
اجر طلب کرتے ہیں۔ خصوصیت کے ساتھ وہ مال حرام، جو اہل علم اپنے علم پر وصول
کرتے رہتے ہیں، اور جو اخبار اور کتابتیں (یہودی کاہن اور علماء) باوجود خدا انھیں
کی نبی کے حاصل کرتے رہے ہیں خدا تعالیٰ فرماتا ہے:-

لَوْلَا بَيْنَهُمُ التَّوْبَاتِغُ وَ
الْأَحْبَابُ مَعَ تَوَلَّيْهِمُ إِلَّا تَمَّ تَجْلِيهِهُ
الشُّعُوتُ، لَبِثَ سَمَاكَ نَوَابِغُهُ
(المائدہ: ۶۳)

بھلا ان کے مشائخ اور علماء انھیں گناہ
کی باتیں کرنے اور حرام کمانے سے منع
کیوں نہیں کرتے۔ بہت ہی بُرا عمل ہے
جو وہ کرتے ہیں۔

اس امر سے ممانعت کے واقعات بہت کثرت سے ہیں اور محبت کے اتمام
کے لیے اگر ان سب کا استقصاء کیا جائے تو یہ مکتوب بہت طویل ہو جائے گا۔
امید ہے تم پر اتنا کچھ تو واضح ہو ہی چکا ہو گا جو صبح راہ دکھانے کے لیے کافی ہے
اور توفیق عطا فرمانے والا تو اللہ ہی ہے!

وہ گروہ جنہوں نے تاویل کا رویہ اختیار کیا، اور پھر یہ سمجھا کہ جو تاویل انہوں نے
 کی وہی برحق ہے، تو وہ درحقیقت ایسے لوگ تھے کہ جن کا قدم جادۂ حق سے پھسل
 گیا۔ اور علم حقیقت ان سے مستور ہی رہا۔ پھر انہیں ایسی مشکلات نے آگھیرا جو لوگوں
 پر ایسے مرحلہ میں ظاہر ہوتی ہیں جبکہ وہ ان میں پھنس جاتے اور ان کے خازنار میں
 دُر تک چلے جاتے ہیں۔ اسی لوگوں نے تاویل کے اس عمل میں اپنا پیشوا ان لوگوں
 کو بنایا جنہوں نے کبھی اپنے نفس کو غفلت و نصیحت نہیں کی تھی۔ جو اپنے مقاصد میں کبھی
 حقیقت واقعی سے دوچار نہ ہوئے تھے۔ یہ لوگ کہتے ہیں: ہمیں جو علم حاصل ہے اس
 کی وجہ سے خلقِ خدا ہماری محتاج ہے اور ہمارا علم ہی دراصل تمام خلقِ خدا میں حق کو
 قائم کرنے کا واحد ذریعہ ہے، جس کے اندر یہ چیز بھی شامل ہے کہ ہم ائمہ کو مقدم سمجھیں
 اور ان کا مشورہ اور تائید حاصل کریں۔ اور یہی رویہ ہمارا امر اور نہی اور اہل دنیا
 کے تمام با عظمت افراد کے ساتھ ہونا چاہیے۔ چنانچہ یہ لوگ خلفاء، امراء، حکماء، اور
 با عظمت اہل دنیا کا تعرب حاصل کرنے کو ایک ایسا عمل قرار دیتے ہیں جس پر وہ بہت
 زیادہ اجر و ثواب کی امید رکھتے ہیں۔ چنانچہ وہ علم کی متاع اٹھا کر ان کی طرف رخ کرتے
 ہیں۔ ان کے آستانوں پر جا کر دستک دیتے ہیں۔ اور اپنے اس علم کے واسطے سے
 ایسے لوگوں کے حضور میں باریابی پاتے ہیں جنہوں نے انہیں اس کی خاطر کبھی طلب
 نہیں کیا۔ اور نہ اس کی کوئی قدر و منزلت ان کے دل میں ہے۔ چنانچہ پہلے قدم پر تو
 انہیں دربانوں اور صاحبوں کے ہاتھوں وقت اٹھانی پڑتی ہے۔ ان میں سے کسی کو
 اندر جانے کا ایوان مل جاتا ہے اور کسی کو نہیں ملتا۔ اور وقت ہر حال میں ان کے
 دامن سے چھٹ جاتی ہے۔ اور انہیں اپنے کیے کی سزا بگھگھنی پڑتی ہے۔ وہ جب پاں

سے واپس آتے ہیں تو اسے ذلت و رسوائی کے سرانگندہ ہوتے ہیں۔ اور یہ کیفیت ان پر دن رات چلتے پھرتے طاری رہتی ہے اور بالآخر ان کی ہلاکت و نامرادی کا باعث بنتی ہے۔ وہ یوں کہ وہ اپنا گوہر مقصود پالیتے ہیں اور جس خدا کی وہ عبادت کرتے تھے اسے بھول جاتے ہیں غفلت اور نسیان انہیں تباہی کی وادیوں میں لے آتا ہے۔ ان پر طرح طرح کے امراض اور آفات چھا جاتی ہیں۔ اور ان کی نگاہیں اور دل ایک ایسے نقتے سے دوچار ہوتے ہیں جو دراصل انہائے دنیا ہی اپنے لیے ہتیا کرتے ہیں۔ وہ اس نقتے کی دستور و روش، خوبصورتی اور چمک و مک کو امور آخرت پر ترجیح دینے لگتے ہیں۔

اُسے وہ کہ علم کے فرائض اور اس کی فضیلتوں کی جستجو میں لگے ہو، اور رُخصت عمل کے ذریعے اللہ تعالیٰ کا قرب اور اس کی دوستی چاہتے ہو، جان لو کہ لوگوں کے قدم حقیقت کی راہوں سے بھٹک گئے ہیں، اور ان کے دل صحیح ارادوں پر نہیں چھنے پائے۔ وہ اپنے نفوس کی ذلی ہوئی خواہشوں کے زیر اثر اپنے خوشنما مظاہر کی طرف زیادہ متوجہ ہو گئے ہیں۔ اور ان کی طبائع کا میلان زیادہ تر لوگوں کی تفسیحات آفرین اور تعظیم و تکریم کی جانب ہو گیا ہے انہیں یہ چیز زیادہ پسند آگئی ہے کہ ان کے گرد لوگوں کا جھگٹسا ہو اور ان کی جانب ہر طرف سے انگلیوں کے اشارے ہو رہے ہوں۔ یہاں تک کہ ان کی ہر رائے صحیح قرار پائے، ان کا ہر قول سچا مانا جائے، ان کا مقصد ملکہ تسلیم کیا جائے، اور ان کے حق میں مدح و توصیف کا سلسلہ پیہم جاری رہے۔ اگر ان میں سے کسی چیز میں بھی کمی واقع ہو جائے تو یہ انہیں ناگوار گزرتا ہے۔ اور جو کچھ وہ چاہتے ہیں اگر وہ ہو کر نہ رہے تو وہ براؤں خند

ہو جاتے ہیں۔ اور اگر کوئی شخص ان کی خواہشات کے خلاف کچھ کر بیٹھے تو پھر بہت پرچھو کہ ان کے غیظ و غضب کا کیا عالم ہوتا ہے۔ ان کی اس حالت کا پورا بیان تو کافی شرح و بسط چاہتا ہے اور اس سے بات بہت لمبی ہو جائے گی۔ میں نے محاسبہ سے ان کا اتنا حال ہی بیان کیا ہے جو میری زبان پر آسکا ہے۔ اور جہاں تک میری قوتِ بیان و اظہار اس کا ساتھ دے سکی ہے۔ اور اتنا کچھ میرے خیال میں کافی ہے۔

پس ان حالات میں تم حذر و احتیاط کا بارہ اور حلو، خوف کی چادر اپنے اوپر ڈال لو۔ تقویٰ اپنے اوپر لازم کر لو۔ اور خدا تعالیٰ کی خاطر اپنے نفس کے محاسب بن جاؤ۔ ہر حال میں اس پرکڑی نگرانی رکھو۔ اسے ٹٹولتے رہو۔ اس پر کچھ گچھ کرتے رہو۔ اس کے ساتھ بحث و مجاہدہ کرتے رہو۔ اور ان ساری چیزوں کے ساتھ ساتھ خدا تعالیٰ کے ذکر و فکر پر باقاعدگی کے ساتھ کار بند رہو تا کہ تم بھی ان لوگوں میں ہو جاؤ جو خدا کی راہ میں جہاد کا حق ادا کرتے ہیں، اور جو خدا کے نیک بندہ اور اس کے نزدیک قابلِ تعریف ہوتے ہیں۔ اور اس طرح تم بھی اس کے وعدہ جمیل اور ثوابِ جزیل کے سزاوار ہو جاؤ۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے :

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا إِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْحَسْبَىٰ - (العنکبوت: ۹۶)

اور جن لوگوں نے ہماری راہ میں مجاہدہ کیا، ہم ان کو ضرور اپنے راستے دکھائیں گے، اور خدا بے شک نیکو کاروں کے ساتھ ہے

پھر فرماتا:

وَكُفِّرُوا عَنْهُمْ وَفَعَلُوا مَا

اور اگر یہ اس نصیحت پر کار بند ہوتے

يُرْعَفُونَ بِمَا كُنَّا خَيْرًا لَهُمْ وَ
 آتَدُّنَا تَحِيَّتًا۔
 جو ان کو کی جاتی ہے تو ان کے حق میں
 بہتر اور دین میں زیادہ ثابت قدمی
 کا موجب ہوتا۔ (انصار: ۶۶)

یہ دونوں آیات مقاصد خیر اور ہدایت و رشد کے حصول کی موجب بن سکتی ہیں
 میں تمہیں پابھیہ کہ ان پر عمل کرنے اور ان میں دیئے ہوئے حکم خداوندی کی پابندی کا
 اختیار کرنے میں زیادہ سے زیادہ حصہ لو۔ اور تاویل اور سوسے فکر و رائے کا جو
 بیان اور پرگزرا کہیں ایسا نہ ہو کہ تم بھی اس کے مطابق عمل کرنے لگو۔ کیونکہ اس کا
 نتیجہ سوائے اس کے اور کچھ نہ ہو گا کہ تمہارے سب اعمال ضبط ہو جائیں گے اور
 انجام کار تم اپنے کیے پر سخت ناوم ہو گے۔

عالم نے کہا: اے مرد و نانا! تم نے وہی کچھ کہا جو میرا دل مانتا تھا۔
 دیکھنا تقریر کی لذت کہ جو اس نے کہا
 میں نے یہ جانتا کہ گویا یہ بھی میرے دل میں ہے

اور اس ساری نصیحت میں کچھ مزید ارشادات تم نے ایسے بھی کیے جن کی
 فضیلت پر میرے دل نے گواہی دی۔ اور ان سے واقف ہونے کا فائدہ مجھ
 پر واضح ہو گیا۔ میں امید کرتا ہوں کہ یہ سب کچھ مجھ پر خدا تعالیٰ کے فضل و کرم کے
 طفیل ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے مجھے ان تمام امور پر خبردار کرنے کا تمہیں وسیلہ و سبب
 بنایا ہے۔ اگر تمہاری بدولت خدا تعالیٰ مجھ پر یہ احسان نہ فرماتا تو میں ان کے علم
 سے قاصر رہتا۔ اور میرا حال بھی اس شخص کی طرح ہوتا جس کی صفت تم نے اوپر
 بیان کی۔ لیکن تمہارے علم کی صداقت نے مجھے اس مقام سے آگاہ کر دیا۔ اور

اس شخص کی رائے کی غلطی مجھ پر واضح کر دی۔ اللہ تعالیٰ نے جس طرح تمہارے ذریعے میری تائید اور نصرت فرمائی ہے وہ اس کا خاص انعام ہے۔ اور اہل دین کے مختلف طبقوں کی وضاحت کرنے کی جو قابلیت اللہ نے تمہیں دی ہے، اس کی قدر میری نگاہوں میں بہت اونچی ہے۔ میرا مطلب اُن تین تاویل کرنے والے طبقوں سے ہے کہ کس طرح انہیں اپنے اصل مقصد میں غلطی لگی۔ اور وہ اپنے اعمال میں راہِ راست سے منحرف ہو کر دوسری راہوں پر چل نکلے۔ مجھے فی الواقع اس کی ضرورت تھی کہ تم مجھے ایسے افراد کا حال بتاؤ جو اللہ تعالیٰ کی رضا کی خاطر علم کی حقیقت اور سچائی پر عمل کرتے ہیں۔ اس کا حق ادا کرتے ہیں، اور اسی علم میں سے جو کچھ ان کے حصے میں آتا ہے اور جو ذمہ داری اس کی بابت اُن پر آئے پڑتی ہے اس کے لیے وہ صداقت اور نیک نیتی سے کام کرتے ہیں۔ نیز جو اس علم کی نشر و اشاعت، اور اپنے سے کم تر لوگوں تک اسے پہنچانے میں قابلِ تعریف خدمت سرانجام دیتے ہیں۔ لوگوں میں اس علم کی تعلیم عام کرنے میں ان کے پیش نظر محض ارادے کی نیکی، نیت کی بھلائی اور سیرت و کردار کی خوبی ہوتی ہے۔ ان لوگوں کو نہ لاپرواہی اور طبعِ سیدھی راہ سے بھٹکا سکتی ہے، نہ کوئی دھوکے کی چیزیں انہیں آزمائش میں مبتلا کرتی ہیں۔ نہ خواہشاتِ نفس انہیں ٹیڑھے ترچھے راستوں پر لے جاتی ہیں۔ نہ شیطانی ارادے انہیں اپنا غلام بناتے ہیں، اور نہ اس دنیا کا عیش و عشرت ان کی توجہ دوسری طرف پھیرتا ہے۔ نہ مگر اسی اور خطا کاری ان پر سوار ہوتی ہے ————— ان سارے امور میں وہ بالکل صیح انبیاں ہوتے ہیں۔

وہاں انسان نے کہا: اللہ تعالیٰ نے طلب اور دریافت کا جو راستہ تمہارے سامنے
 کھول دیا ہے اور سچ بات کہنے کی جو راہیں کھجائی ہے اس پر تمہیں خوش ہونا چاہیے۔
 اگر خدا نے چاہا تو یہ تمہارے لیے نیک عمل کرنے کا سبب بنے گا، اور اس سے
 تمہاری اُس راست روی اور سچائی کی داغ بیل پڑے گی جس کی میں تم سے امید کرتا
 ہوں پس تم اپنے مقصود تحقیق کے بارے میں اپنی نیت اور ارادے کو اللہ تعالیٰ کے
 لیے خالص کرو۔ اور اگر تم حکمت سے آشنا ہونا چاہتے ہو، اور اس کی وہ صفات
 اپنانا چاہتے ہو جو تمہیں محبوب ہیں، تو میرا اس کے لیے لازم ہے کہ تم اپنے باطن کو
 ان امراض سے محفوظ رکھو جو حکمت کی راہ میں مائل ہونے والی ہیں۔ اور اس بندہ
 احتیاط کو اپنے مقصد کا وسیلہ بناؤ نیز اپنے ضمیر کی اصلاح کرو، اور اس کا طریقہ یہ
 ہے کہ جو چیز اس کے لیے ضروری ہے اُسے کچھ عرصہ تک کے لیے وقف کر دو اس
 لیے کہ حکمت ایک ایسے شخص کے لیے جس کے اندر اس کی خواہش بے پایاں ہو،
 اور اس کے باطن پر اس کی محبت چھائی ہوئی ہو، ایک پُر شفقت ماں اور بھڑپا
 سے زیادہ مہربان اور عنایت گستر ہوتی ہے۔ اور اس کے ساتھ ساتھ مجھے یوں لگتا
 ہے گویا معرفت کے دل بادل تمہارے سر پر چھپائے ہوئے اور تم پر سایہ کیے ہوئے
 ہیں۔ اور ان کے ہٹنے کی بابت تمہاری امیدیں بہت قوی ہو گئی ہیں پس حکمت
 کے ان بادلوں میں جو بارش موجود ہے اس کی طلب کرو، اور وہ یوں کہ ہمیشہ
 حکمت و علم کے دائرے میں اپنے آپ کو محصور رکھو۔ اور ساتھ ہی اس سستی سے
 یارانِ حمت کی طلب جاری رکھو جو بارش کو اتارنے والی، اور بادلوں کو پھیلانے
 والی ہے۔ جو نقصان کو دور کرتی ہے، اور گردنوں کو آزاد کرتی ہے۔ اور جان بڑھ

جلیلہ بغداد

کہ اللہ جل شانہ اپنی رحمت کی بارش کے ایک قطرے سے اپنی مخلوقات کی سوکھی مٹری زمین کو دوبارہ زندگی بخش دیتا ہے۔ پس تم بھی زندگی کی طلب جاری رکھو۔ وہ ذات ضرور آبیاری فرمائے گی۔ امید یہ ہے کہ اس باران کے آغاز میں ہی تم شفا پاؤ گے، اور اگر وہ کھل کر برساتو تمہارے باطن میں بتنا کچھ بھی میل دیتا ہے وہ سب وصل جاسیگا۔ اور تمہارے جسم پر اس کا اثر یہ ہوگا کہ تمہاری باقی سب بیماریاں بھی زائل ہو جائیں گی۔ جب اس طرح تم نے حکمت و معرفت کا نرا اچھو لیا تو تمہارے نفس سے خواہشات کا جنازہ نکل جائے گا۔

جان لو کہ اللہ تعالیٰ جب اپنے کسی بندے کی طرف متوجہ ہوتا ہے تو اس کے لیے راستہ پر چلنا سہل، اور ایک برہمچل چیز کا اٹھانا آسان کر دیتا ہے۔ اُسے اپنے سفر میں سُرمست رقتار عطا فرماتا ہے، اسے منزل مقصود پر پہنچاتا اور بہرہ یاب فرماتا ہے۔ اور میں اس ذات سے یہ امید کرتا ہوں جس نے تمہیں سوال کرنے میں راستی اور بات کرنے میں نیت و ارادہ کی درستی عطا فرمائی کہ وہ تمہیں اپنے فضل و رحمت سے اپنے برگزیدہ اولیاء اور اپنے منتخب و محبوب بندوں کے مقامات تک ضرور پہنچائے گا اور میں تم سے انشاء اللہ اب وہ چیز بیان کرنے لگا ہوں جو تم نے طلب کی ہے یعنی اہل علم میں سے ایسے لوگوں کا وصف جو حقیقت کے متلاشی ہیں، جو اپنے علم پر عمل پیرا ہیں۔ اور اس کی بابت ان کے جو مقاصد ہیں اُن میں وہ سچے ہیں۔ اس کا حق قائم کرنے میں سعی و جہد کرنے والے ہیں، نیز جو علم کو اس حق کی وجہ سے چاہتے ہیں جو اس علم کا ان پر قائم ہے، نیز جنہیں اپنے مقصد کی راہ میں حرص و دنیا نے اپنا گردیدہ نہیں کیا۔ اور نہ حقیقت علم کی طلب کے راستے سے انہیں ہٹایا ہے۔ اور نہ جنہیں گم کردہ راہ

دشمنوں نے بھلا یا پھسلا یا ہے۔

أُولَٰئِكَ حِزْبُ اللَّهِ ۚ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ۚ

وہ لوگ اللہ کی جماعت ہیں، اور جان لو کہ حِزْبُ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ۚ (اللہ کی جماعت ہی فلاح یاب ہے)

محققین اہل علم کو اپنی طلب حقیقت کی راہ میں جو چیز سب سے پہلے عطا ہوا کرتی ہے

وہ ہے نیت کی درستی، مقصود کی بھلائی اور غیبی، اور شوق طلب کے ساتھ نفس

کی ہم آہنگی۔ اس لیے جب تک مقصود کا نظارہ دلوں کو انبساط پہنچانے والا نہ

ہو، قدم اس کی طرف سعی نہیں کرتے۔ اور اعضاء اس کے حصول کی خاطر حرکت میں

نہیں آتے۔ چنانچہ وہ لوگ اس راہ میں صبی پیش قدمی کرتے ہیں کہ انھیں اپنا علم

شروع سے ہی اس راہ کے آداب سے آگاہ کر دیتا ہے۔ اور وہ حالات کی راست دہی

اور علم کی موافقت کے سہارے آگے بڑھتے جاتے ہیں۔ اب حق تعالیٰ ان کے دلوں کے

اندر جو تاثیر سب سے پہلے پیدا کرتا ہے وہ ہوتی ہے خوف، احتیاط اور اخلاص کی۔

پس یہ تینوں صفات ان پر غلبہ کر کے انھیں محبور کرتی ہیں کہ وہ اپنے اعضاء کو پابند و محصور

اور اپنے باطن کو قابو میں رکھیں۔ اور ایک دائمی سکوت اختیار کر لیں۔ لیکن اس اہتمام

کے باوجود انھیں یہ بخند نہ لگنا رہتا ہے کہ شاید وہ طلب علم کی راہ میں کوشش اور محنت

کا حق ادا نہیں کر سکے۔ اور ان کی یہ طلب ان کے نفوس کے لیے ایک کڑی چیز بن کے

رہ جاتی ہے جبردم خدا کا ذکر، اور یہ ہم غور و فکر اس محنت اور کوشش کی راہوں میں

ان کا دائمی مشغلہ ہوا کرتا ہے۔ اس چیز کی وجہ سے وہ دوسرے طالبان علم کی صحبت

اختیار کرنے سے بھی باز رہتے ہیں۔ چنانچہ یہ لوگ اپنے حال میں ہوتے ہیں اور ان کے

سوا باقی سب لوگ اپنے حال میں۔ ہاں اگر ان دوسرے لوگوں میں انھیں کوئی لغو

بات نظر آتی ہے تو یہ اس سے منہ موڑ لیتے ہیں، اور اگر ان لوگوں میں انھیں کبھی غفلت اور لہو و لعب کے آثار دکھائی دیتے ہیں تو یہ محوت اور احتیاط کا روتہ اختیار کرتے ہیں۔ اور اگر کبھی دوسرے لوگوں میں کوئی بات باعثِ اضطراب دکھائی دیتی ہے تو یہ اپنی حالت کو اور زیادہ محکم اور پابند کر لیتے ہیں، اور اپنے آپ پر جبر و ضبط اور زیادہ کر دیتے ہیں۔ اور ساتھ ہی ان لوگوں کی سلامتی کے لیے دعائیں مانگتے ہیں۔ اور ان کے لیے راست روی اور استقامت چاہتے ہیں۔ یہ لوگ دوسروں کو ایذا نہیں پہنچاتے نہ انھیں حقیر سمجھتے ہیں نہ ان کی پیٹھ پیچھے ان کی بُرائی کرتے ہیں۔ نہ انھیں بُرا بھلا کہتے ہیں۔ بلکہ یہ اگر ان میں کوئی غلطی اور بھلاہٹ دیکھ بھی لیں تو شفقت سے کام لیتے ہیں۔ ان کے دیتے ہیں کوئی خلل واقع ہو جائے تو ان کے حق میں دُعا کرتے ہیں۔ محکم کر پہنچاتے ہیں، اُسے بُرا سمجھتے ہیں، اور اس سے استغناء کرتے ہیں۔ معروف کر پہنچاتے ہیں، اس کو پسند کرتے ہیں، اور اس پر عمل کرتے ہیں۔ اہلِ تفسیر سے یہ لوگ نفرت نہیں کرتے۔ اس لیے کہ خطا و تقصیر اس دنیا میں بہت عام ہے۔ اور اپنے سے کتر لوگوں کو یہ خفارت کی نظر سے نہیں دیکھتے۔ اس لیے کہ ان لوگوں کے اندر بھی کچھ چیزیں قابلِ تعریف ہوتی ہیں۔ اور یہ ان قابلِ تعریف چیزوں کو اپنے علم کی روشنی میں پہنچاتے ہیں۔ اور حق تعالیٰ نے ان لوگوں کو جن چیزوں سے منسوب کر دیا ہے وہ ان پر غنی نہیں رہتیں۔ پس ان چیزوں میں سے جو صحیح ہیں وہ بھی، اور جو غلط ہیں وہ بھی، اس علم کی بدولت ان کے لیے میسر ہو جاتی ہیں، اور ان میں سے بُری اور قابلِ نفرت اشیاء سے وہ ہمیشہ محفوظ و مامون رہتے ہیں۔ انھیں اپنے اس محتاط رویے، اور تقویٰ میں ہی پُورا شغل و انہماک رہنا ہے۔

اور یہ چیز انہیں طلب علم کی طرف لے جاتی ہے۔ علم کی گفتگو میں کران کی زبانیں اپنے رب کی تعریف میں گویا جوتی ہیں، ان کے دل اس پر عمل کرنے کی طرف پکتے ہیں ان کے کان اس کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ اور ان کے جسم باری تعالیٰ کی خدمت کے لیے دوڑ دھوپ کرتے ہیں۔ ان لوگوں کا عمدہ کردار یہ ظاہر کرتا ہے کہ انہوں نے اس علم کی تحصیل بہت اچھے طریقے سے کی ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم کا اقرار کر کے یہ لوگ اس بات کا ثبوت دیتے ہیں کہ انہوں نے اس علم کا فہم بھی بہت اچھا حاصل کیا ہے۔ وہ اس علم کی خاطر مسلسل جدوجہد کرتے، اور اس کی طرف اپنی توجہ مبذول رکھتے ہیں، اور جس شخص میں بھی اس علم کو موجود پاتے ہیں اس کی صحبت اپنے اوپر لازم کر لیتے ہیں، یہاں تک کہ انہیں اس میں مہرہ وافر حاصل ہو جاتا ہے۔ اور جب وہ اپنے اس مقصود میں سے اتنا کچھ حاصل کر لیتے ہیں جس کی مدد سے وہ آگے اپنا کام جاری رکھ سکیں۔ اور اس بارے میں ان کی جو ضرورت ہے وہ پوری ہو جاتی ہے۔ اور وہ اپنے جملہ اوقات میں اس کے خدائق پر عمل پیر بھی چلنے لگتے ہیں، تو جہیز انہوں نے اب تک لکھی ہوئی ہے اس کی چھان بین کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، اور جس چیز کی انہیں اب تک طلب رہی ہے اس کا دوبارہ جائزہ لیتے ہیں۔ یہ ایسی حالت ہوتی ہے جس میں وہ لوگوں سے میل جول رکھنا بند کر دیتے ہیں اور خلوت میں بیٹھ کر عبادت کرنے پر ہی اکتفا کرتے ہیں۔ اس وقت لوگوں کو صحیح معنوں میں ان کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور ارادہ و نیت کی بھلائی، اور علم حقیقی کی جستجو کی منزل میں انہیں جو مقام ملید حاصل ہوتا ہے اس سے ہر شخص آگاہ ہوتا ہے۔ ان کی فضیلت ان کی حالت اور مرتبے کو قابلِ قدر بنا دیتی ہے۔ ان

کی یہ فضیلت اور قدر و منزلت روز روشن کی طرح عیاں اور ایک جانی پہچانی چیز ہوتی ہے پھر ان میں بعض وہ ہوتے ہیں جو اپنے علم میں ہی پوری طرح محو ہو جاتے ہیں مخلوق خدا سے الگ تھلک اپنی عبادت میں مشغول رہتے ہیں۔ اور خدا تعالیٰ نے ان کو جو راہیں سجھائی ہوئی ہیں ان پر عمل کرنے کو وہ ہر دوسری چیز پر ترجیح دیتے ہیں اور حق تعالیٰ کی خدمتِ عوام کے عوض وہ دنیا کی کوئی چیز طلب نہیں کرتے۔ اور خدا تعالیٰ کے خصوصی انعامات و اکرامات کے ساتھ تخلیہ اور تنہائی کی حالت سے وہ کبھی باہر نکلنا چاہتے ہیں۔ اور بعض وہ ہوتے ہیں جو اپنے اس علم کو پھیلانے اور نشر کرنے کو زیادہ ترجیح دیتے ہیں۔ اس کی تعلیم دینے پر ان کا ارادہ مستحکم ہو جاتا ہے، اور اسی نل میں وہ زیادہ فضیلت دیکھنے لگتے ہیں۔ چنانچہ وہ ثواب خداوندی کے پیش نظر اس علم کی نشر و اشاعت میں بہت فرحت و انبساط محسوس کرتے ہیں۔ اور خدا تعالیٰ کی خاطر عمل کرنے میں پورے خلوص سے کام لیتے ہیں۔ حق تعالیٰ سے ثواب جمیل حاصل کرنا ان کی خواہش ہوتی ہے۔ اور آخرت میں انجامِ خیر سے دوچار ہونا ان کی آرزو! اس تمام عمل میں صواب یعنی راستی اور سچائی ان کے ہموار ہوتی ہے۔ جب ان میں سے کوئی شخص گفتگو کرتا ہے تو علم و معرفت کے بل بوتے پر کرتا ہے۔ اور جب کوئی خاموش ہوتا ہے تو وہ وقارِ علم کے زیراثر خاموش ہوتا ہے۔ اور جب وہ کسی چیز کی وضاحت کرنے پر آمادہ ہوتا ہے تو اسے لوگوں کے فہم سے قریب تر لے آتا ہے۔ جب لوگوں کا جہوم اس کے گرد زیادہ ہوتا ہے تو اس کی خواہش ہوتی ہے کہ وہ انھیں صحیح معنوں میں فیض پہنچائے اور جب وہ اس سے بچ کر جانے لگتے ہیں تو انھیں نصیحت کا زور دے دیتا ہے۔

جو علم بھی اسے عطا ہوا تھا وہ اسے اتنا تک ایک فصیح اسلوب، ایک واضح بیان ایک
 ہمدردی، اور سچے قول کے ساتھ پہنچاتا ہے کسی جاہل کے معاملے میں وہ محبت سے
 کام نہیں لیتا۔ نہ کسی خطا کرنے اور پھسل جانے والے پر فوری عتاب کرتا ہے نہ کسی
 کے سامنے زیادہ اور نمائش سے کام لیتا ہے جو اس پر ظلم کرے اس سے درگزر کرتا
 ہے، اور جو اس کو محروم رکھے اُسے دیتا ہے۔ اور جو اس سے بُرائی کرے یہ اس کے
 ساتھ بھلائی کرتا ہے۔ جو اس پر زیادتی کرے یہ اُسے معاف کر دیتا ہے۔ اپنے
 کسی عمل پر بھی وہ مخلوق خدا سے کوئی اجر نہیں مانگتا، نہ مدح و تعریف کی خواہش
 دل میں رکھتا ہے۔ کوئی اگر اس کو یہ پُوری دنیا بھی انعام میں دینا چاہے تو وہ
 قبول نہ کرے۔ اور نہ دنیا کی راہ دکھانے والے کی طرف یہ کبھی التفات کرتا ہے۔
 یہ دنیا کو اسی مقام پر رکھتا ہے جہاں اس کے خالق نے اسے رکھا ہے۔ اور اس
 میں سے اس کے رازقی نے اس کے لیے جو کچھ رکھ دیا ہے وہ اس پر رخصت کرتا
 ہے۔ وہ اس دنیا کی عارضی اور چند روزہ چیزوں کے ساتھ مشغول نہیں رہتا۔ اور نہ
 ایسی چیزوں پر عمل کرتا ہے جو ہمیشہ رہنے والی نہ ہوں۔ دنیا کی زینت سے اس کا
 دل الگ تھلگ رہتا ہے اور اس کی نزیب و آرائش میں سے کسی چیز کی طرف بھی
 اسے بلایا جائے تو وہ اس سے دُور بھاگتا ہے۔ اسے تھوڑی لیکن پاکیزہ چیز
 کافی ہوتی ہے، اور جس بات میں سلامتی اور راستی ہو وہ اسی میں خوش رہتا ہے
 جب شکوک و شبہات اس کے دل کو گھیر لیں تو وہ اسی ذات کا سہارا لیتا ہے
 اور مشکل اور پیچیدہ مسائل سے ہمیشہ گریزا اختیار کرتا ہے۔ بلکہ وہ تو بالکل واضح
 مسائل کو بھی ترک کر دیتا ہے۔ اور جس چیز کا استعمال کرنا اور اس سے فائدہ اٹھانا

اس کے لیے لادبی ہو اس میں بھی وہ اعتدال کی راہ اختیار کرتا ہے۔ اس میں اور ہر اس بات میں جس کی طرف اسے بلایا جائے وہ زہد کو اور عبادت اور مشقت کو ترجیح دیتا ہے۔ جو شخص اپنی رغبت سے دنیا کی طرف مائل ہوتا ہے وہ اس پر حکم کرتا ہے، اور جو اس کی طلب میں دُور تک نکل جاتا ہے اس کا وہ بے مد نام کرتا ہے۔ وہ دنیا کو اس کے طالب کے لیے صیغہ معارضہ نہیں سمجھتا، اور نہ اس کی خاطر سعی کرنے والے کے لیے ایک اچھا انعام! وہ اسے اس کی واضح بے ثباتی اور زوال پذیری کے پس منظر میں دیکھ کر دیکھتا ہے۔ تو مختصراً یہ ہے اس کے نزدیک اس دنیا کا صحیح مقام، اور اس کے علم کی رُو سے اس کی اصل قدر و منزلت!

ان ساری صفات کے ساتھ ساتھ وہ ایک عزت نشیں شخص ہوتا ہے اور ہمیشہ خلوت میں ہی رہتا ہے۔ پیہم سنجیدہ اور خدمت گزار! اپنے دل کی راحت آنکھوں کی ٹھنڈک اور نفس کا سرودہ اس عمل صالح میں پاتا ہے جسے وہ اپنے آقا کی خاطر خلوص کے ساتھ انجام دیتا ہے۔ اور جس کا ثواب و انعام وہ آخرت میں پانے کی امید رکھتا ہے۔ پس جب لوگ اکٹھے ہو کر آنے ہیں اور اس کے پاس جو علم موجود ہے اس کی طلب کرتے ہیں اور وہ اپنی خلوت سے باہر نکل کر ان پر نظر ہوتا ہے تو اس کی نیت محمود، اور مقصد بہت صحیح ہوتا ہے۔ اور یہ چیز اس کے نزدیک ایک ایسا عمل ہے جو انسان کو خدا تعالیٰ سے اور زیادہ قریب کرنے والا ہے۔ پس وہ ان دو حالتوں میں سے کسی ایک حالت سے خالی نہیں ہوتا: کبھی وہ اپنی خلوت کے اندر عبادت و ریاضت میں مشغول ہوتا ہے اور ایسے امور میں کوشاں جو خدا تعالیٰ سے قریب کرنے والے ہوں۔ اور کبھی یہ ہوتا ہے کہ وہ

باتمامہ قصد کر کے خلوت سے باہر آتا ہے اور اپنے علم کو خلق خدا کے لیے عام کرتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے اسے جس چیز کا عرفان عطا کیا ہے اس کا وہ معلم بن جاتا ہے۔ ان تمام احوال میں خدا تعالیٰ کا خوف اور ڈر کا، اور اس کا لحاظ اور ڈر ہمیشہ اس کے عنان گیر رہتا ہے۔ وہ اپنے علم کی شرائط پر پورا اترتا ہے۔ اور اپنے قول اور فیصلے میں اعتدال کی راہ اختیار کرتا ہے۔ وہ احکام کے معاملے میں سب لوگوں سے زیادہ سیدھا اور راست رہتا ہے، اور حلال و حرام کو ان سب سے زیادہ جاننے والا، نیز اسلام کے قوانین میں اس کی بصیرت ان سب سے بڑھ کر ہوتی ہے۔ انبیاء علیہم السلام کے نقش قدم پر چلتا ہے، اور ادب و صالحین کی پوری اختیار کرتا ہے۔ وہ کسی بدعت کی طرف مائل نہیں ہوتا۔ اور نہ سنت پر عمل کرنے میں اس سے کراہی مسزود ہوتی ہے۔ اس کا علم مکمل، بحکم اور پراعتماد، اور اس کی شخصیت واضح، صاف، اور سیدھی ہوتی ہے۔ وہ تمام مذاہب فکر کی نیت سے بیچ کی راہ اختیار کرتا ہے اور اس معاملے میں صاف اور سیدھی آراء پسند کرتا ہے۔ وہ زیادہ بولنے کی طرف مائل نہیں ہوتا۔ اور نہ اس کا کوئی اہتمام اس کے دل میں پایا جاتا ہے۔ وہ کبھی ائمہ پر طعن نہیں کرتا، اور نہ ان کی مذمت کرتا ہے بلکہ وہ ان کے لیے ایسی خیر کا طالب ہوتا ہے جو سب کے لیے یکساں ہو۔ وہ بڑی طاعت پر یقین رکھتا ہے۔ اور جماعت سے ہاتھ نہیں کھینچتا۔ اس کی رائے میں ائمہ کی مخالفت کرنا باطل، فاسق، گمراہ اور مرتد لوگوں کا کام ہے جن کے پیش نظر سوائے فتنہ اٹھانے، اور دنیا میں فساد برپا کرنے کے اور کچھ نہیں ہوتا۔ وہ لوگ دشمن دین، بدچلن، معصیت کوش اور باغی ہوتے ہیں، جو ہدایت کی راہ چھوڑ کر

دوسری راہیں اختیار کرتے ہیں، اور گراہی اور ہلاکت ہر دم ان کے ہمراہ رہتی ہے اور اپنی فتنہ جڑی کے ساتھ وہ دنیا کی طرف جھک جاتے ہیں۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے علماء کا مقام ان سے بہت بلند کیا ہے، اور انہیں امام، ہادی، اور ناصح بنایا ہے۔ وہ اچھے لوگ ہوتے ہیں، نیک، منفق، اہل خلوص، بابرکت، شریف النسب، سرداران قوم، جلیل القدر، عظیم، اصحابِ حلم و کرم، اور اللہ تعالیٰ کے مقرب بندے! اللہ تعالیٰ انہیں حق کے نشانات اور رشد و ہدایت کے مینار بنا کر اس دنیا میں بھیجتا ہے۔ وہ مخلوقات کے لیے روشن راہوں کی حیثیت رکھتے ہیں۔ وہ مسلمانوں کے علماء، مومنوں کے امین اور محمد علیہ، اور علیہم السلام المرتبہ تقیاً و صلحاء کہلاتے ہیں۔ جب دین میں فتنے کھڑے ہوتے ہیں تو انہی کا اعتماد کیا جاتا ہے۔ اور جب جہالت کی تاریکیاں چھانے لگتی ہیں تو انہی کی روشنی سے راستہ تلاش کیا جاتا ہے اور گمپ اندھیروں میں انہی کے علم کی شمعوں سے آبا لایا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ انہیں اپنے بندوں کے لیے رحمت، اور اپنی مخلوقات میں سے جس کے لیے چاہتا ہے برکت بنا کر بھیجتا ہے۔ ایک باہل ان کی صحبت میں علم حاصل کر لیتا ہے۔ اور ایک غافل کو یاد دہانی جو باقی ہے۔ ایک طالب ہدایت ہدایت کی راہ پا جاتا ہے۔ ایک دینے والا اور زیادہ دینے لگتا ہے، اور ایک عمل کرنے والا اپنے عمل میں مزید ترقی کرتا، اور ان کی صحبت کے فیض سے مرتبہ بلند کو پہنچتا ہے۔ راہِ خدا میں سفر کرنے والے کو ان سے اشیر باد ملتی ہے۔ وہ دین میں پختہ اور کامل ہو کر اور زیادہ ممکن و ثبات حاصل کرتا ہے۔ یہ وہ لوگ ہیں جنہوں نے اپنی زندگیوں اللہ کے ذکر سے آباد کر رکھی ہیں اور اپنی عمر عزیز کی مہلتیں پاکیزہ

اور بافضلیت اعمال میں بسر کی ہیں۔ اس طرح وہ مخلوقِ خدا کے لیے اپنے نیک آثار چھوڑ گئے ہیں اور دنیا کے لیے ان کے انوار کی تابانیوں نے نہایت واضح صورت اختیار کی ہے۔ پس جس کسی نے بھی ان کے نور کی تابانی سے روشنی حاصل کی اس نے راہِ دیکھ لی، اور جو بھی ان کے نقشِ قدم پر چلا اس نے ہدایت پائی۔ اور جس نے بھی ان کی سیرت کا اتباع کیا وہ بامراد ہوا۔ اور کسی نامرادی کا منہ اس نے نہ دیکھا۔ اللہ تعالیٰ ایسے لوگوں کو ایک دائمی زندگی جینے کے لیے بخشا ہے۔ اور جب انھیں موت دیتا ہے تو سلامتی کی موت دیتا ہے۔ وہ جو ہر چیز کی اپنے آگے آخرت کے لیے بطور ترشہ کے بھتے ہیں اس سے انھیں ایک قطعی نکلنا ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ ان کا انجام ان کی تمام زندگی سے بہتر کرتا ہے اور جس مقام میں ان کی روح قبض ہوتی ہے وہ ان کی دنیا کی زندگی کی سب سے بہتر اور خوشنما حالت ہوتی ہے۔

پس اسے وہ کہ محققین علماء کے اوصاف سننا چاہتے ہو۔ ان علماء کے جو اپنی مصلحتِ زندگی میں اپنے علم پر عمل پیرا بھی رہتے ہیں، میں نے ان کے کچھ حالات تم سے بیان کر دیئے ہیں اور ان کے بہت سے نیک اعمال کا ذکر بھی اوپر کر دیا ہے۔ اور اگر میں ان کی صفات کے بیان میں استقصاء سے کام لینا چاہوں، اور جس نوکر و شہرت کے وہ حقدار ہیں وہ ساری بیان کر دوں، تو میرا یہ مکتوب بہت طویل ہو جائے گا۔ اور میرا جواب بہت وسیع و عریض؛ اللہ تعالیٰ نے ان کے کارناموں کا جو ذکر زبانِ خلق پر جاری فرمایا ہے، ایک طالبِ ہدایت کے لیے وہ بہت کافی ہے۔ اور جو بہتر عمل کرنے کا خواہاں ہو اس کے لیے اس میں قناعت کافی

عالم نے اس دانا آدمی سے کہا: اے مہربان اور شفیق استاد! اور اے
 ہمدرد اور باحکمت معلم! تم نے اُن لوگوں کے اوصاف بیان کر کے میرے قلب کے
 مضطرب اور میرے سینے کو خوف سے بھر دیا ہے، اور مجھے میرے اصل مقام
 و مرتبہ سے آگاہ کر دیا ہے۔ مجھے اب یہ اندیشہ ہے کہ میری اس غلط و تقصیر
 اور اس دائمی تنزل کی حالت کے پیش نظر، جو تم نے بیان کی ہے، کہیں ایسا نہ
 ہو کہ یہ جو معرفت مجھے آج حاصل ہوئی ہے میرا ظرف اس کا تحمل ہی نہ ہو سکے۔
 یہ علم و معرفت حاصل کر کے وراسل مجھے اپنے آپ سے نفرت ہونے لگی ہے۔
 اور مجھے اپنی خامیوں اور مشکلوں کا پورا یقین ہو گیا ہے پس مجھے کیا کرنا چاہیے
 کہ میں اس حالتِ تنزل سے باہر نکل آؤں۔ اپنے ان قابلِ مذمت اخلاق
 سے چھٹکارا پاؤں۔ اور ان لوگوں کے راستے پر لگ جاؤں جن کا ذکر اوپر بیان
 ہوا۔ اس لیے کہ میں اب زیادہ دیر اس اقدام سے باز رہنا گناہ کی بات سمجھتا
 ہوں، اور اپنے موجودہ حال پر زیادہ عرصہ قائم رہنا لائقِ تعزیر!

دانا آدمی نے جواب دیا: تو نے ایک بڑی عظیم چیز اور نہایت ارفع و
 اہم مقصد کے لیے سوال کیا ہے، جس کی فنیدیت کی جستجو کرنے والے اس
 کی طلب میں خوشی خوشی سب مصیبتیں جھیلے ہیں، طرح طرح کے بوجھ برداشت
 کرتے ہیں، اپنے وطنوں کو خیر یا کوہر کر دوزخ کی باتیں ہیں، اپنے مال اور جائیداد
 ترک کر دیتے ہیں۔ اور جب بھی کسی شخص کی رغبت اس چیز میں ہوئی ہے جو خدا
 تعالیٰ کے وہاں ہے تو اس پر اپنے نفس اور جان کی قربانی بہت آسان ہو گئی

ہے، اور اپنے مقصد کے حصول کی راہ میں اس کے لیے کوئی چیز بھی بڑی نہیں رہی۔ پس اسے وہ کہ علماء کے مقامات، اہل شرف و نجابت کے مراتب، اور انبیاء کے نقش قدم پر چلنے والے ائمہ عظام کے احوال دریافت کرنا چاہتے ہو، ہر وہ چیز اور ہر وہ تعلق ترک کر دو جو تمہیں اہل معرفت کے طریقے سے دُور کرنے والا، اور ہدایت و رشد کے راستے سے ہٹانے والا ہو۔ اور اللہ تعالیٰ کی طلب میں ایسی چیز کی رغبت اپنے دل میں پیدا کرو جو تمہیں اسی سے قریب کر دینے والی ہو۔ اور جان لو کہ اس دنیا کی کسی چھوٹی یا بڑی چیز کی طرف تمہاری رغبت تمہارے لیے آخرت کی راہ میں حائل ہونے والا حجاب، اور تمہاری بصیرت کو دھندلا دینے والی آفت ثابت ہو سکتی ہے۔ درآئیکہ تمہاری یہ بصیرت بہت تیز اور صاف ہونی چاہیے پس اپنے ضمیر کو ایسی چیزوں کی طرف متوجہ ہونے سے باز رکھو جو اگر نظروں میں سما جائیں تو وہ تمہارے لیے نقص اور خطا کا سبب بنیں۔ اپنے ضمیر کو صاف رکھو، اور اپنے باطنی معاملات کو اپنے عزم و ارادہ کی یک جہتی، اور انتہام کی کیسوتی کی مدد سے درست اور پاک کرو! اور صرف اسی چیز میں اٹھاک رکھو جو تمہارا مقصد ہے، اور جس کے حاصل کرنے کی تمہیں خواہش ہے۔ جب تم اپنے باطن کی اصلاح کر لو تو تمہارا جو معاملہ ظاہر و عیاں ہے وہ خود بخود محکم اور پختہ ہو جائے گا۔ پس خبردار کسی ایسی چیز کی طرف نہ چاہے وہ کتنی ہی معمولی اور بے ضرر کیوں نہ ہو۔ نہ جھک پڑنا جو تمہیں ایک ایسی نیک بات سے دُور لے جائے جس کی علامات تم پر واضح ہو چکی ہیں۔ اس لیے کہ سب نصیحتوں سے غمی تر وہ ہے جس نے باقی رہنے والی بہت چیز کو فنا ہو جانے والی چیز کے عوض بیچ ڈالا۔ اور جس نے امور آخرت

کو چھوڑ کر اُمید دنیا میں اپنے آپ کو اُلجھا لیا۔ اور اُسے وہ شخص کہ احوال معرفت اور اس کی فضیلتوں کے طالب ہو، تم جو عمل بھی شروع کرو، اور جس چیز کے ذریعے بھی خدا کا قرب تلاش کرو، اس کی ابتدا اور آغاز ہمیشہ اس دنیا سے بے نیازی، اور اپنے نفس کی ہر چھوٹی یا بڑی خواہش سے اعراض کی صورت میں کرو۔ اس لیے کہ تم اگر خواہشات نفس میں سے کسی چھوٹی یا خفیہ شے کی طرف بھی ایک دفعہ رغبت کرو، تو یہ تمہارے بہت سے باطنی امور پر اثر انداز ہوتی ہے، تمہارے دل میں اپنی جگہ بنا دیتی ہے۔ اور تمہارے ذکر و فکر میں مارج ہوتی ہے۔ اور تمہارے اندر یہ چیز غنی قوی یا ضعیف ہوگی، اتنی ہی قوی یا ضعیف اس کی تمہارے معاملات میں دخل اندازی ہوگی، اور جتنا کچھ یہ تمہارے دل میں جگہ پائے گی، اتنا ہی تمہارے مقصود حقیقی کی نہم اور جان پہچان تم سے اوچھل ہوتی چلی جائے گی تم اپنے اعمال کی درستی اور اصلاح، اور اپنے دلوں کا بچاؤ اور تحفظ اسی صورت میں کر سکتے ہو کہ عوارض دنیا تم سے منقطع ہو کے رہ جائیں۔ لیکن اگر ان میں سے کوئی چیز تمہاری راہ میں آمو جو رہو۔ چاہے وہ کتنی ہی خفیہ کیوں نہ ہو۔ تو پھر وہی مقصود ہوتا ہے اور وہی عمل! اور یہ صورت حال انسان کے عقل و فہم کو دوسری طرف لگا دیتی ہے اور اس کی سعی و جہد کو اختتام تک نہیں پہنچنے دیتی۔ اس لیے ایسی ہر چیز سے بچ کر رہو جو تمہیں صیح راہ سے ہٹا دے، اور تمہاری توجہ اپنی طرف مائل کر دے۔ چاہے وہ کتنی ہی معمولی اور حقیر کیوں نہ ہو۔ اس صورت حال سے اپنے آپ کو آزاد کر کے سیدھی اور صاف حالت، اور قول و فعل کی درستی اور سچائی کی طرف آؤ! یہ سن کر اس عالم نے کہا: میں نے تمہاری نصیحت دل و جان سے قبول کی۔

اس کے لیے کرمیت باندھ لی، اور اپنے دل کو پوری طرح اس پر عمل کرنے کے لیے تیار کر لیا۔ میں اپنی ہدایت اور راست روی اسی کے اندر پاتا ہوں۔ اور تمہاری ہدایت کی روشنی، تمہاری پُر ندرت شخصیت، اور حقیقی دعوت و تبلیغ کے طفیل میں خدا تعالیٰ سے یہ امید رکھتا ہوں کہ وہ مجھے منزلِ مقصود تک پہنچائے گا۔ میں نے حکمت اور دانائی کے چشمے تمہاری زبان پر جاری دیکھے ہیں، جنہوں نے مجھے اس منزل کے کچھ راستے تک پہنچا دیا ہے جو تم نے میرے لیے قرار دی ہے، اور میں نے ان کے سیال شیریں کامزاجی کچھ لیا ہے۔ جس سے میرے اندر تم سے اکتسابِ فیض اور استفادہ کرنے کی طلب اور آرزو زیادہ ہو گئی ہے پس مجھے اب اس میں سے اسی چیز عطا کر جس سے میں ایسی زندگی پاؤں جو مجھے ماضی کی حالتِ جمود سے نکال کر مستقبل کی حالتِ حرکت و ارتقاء کی طرف لے جائے۔ میری نظر میں کوئی چیز ایسی نہیں جو تمہاری خاطر طلب کرنے کے لیے میں ذاتِ خداوندی سے رجوع کروں، سوائے اس کے کہ میں اس سے یہ دعا کروں کہ وہ تمہیں میری طرف سے اجرِ جلیل عطا فرمائے۔ اور تمہیں ایسا انعام و اکرام مرحمت فرمائے جس کی وہ ذاتِ اہل ہے، اور جس پر وہ قدرت رکھتی ہے۔ اور اسے دانا انسان! جب تم نے مجھے غفلت کی غیند سے بیدار کر دیا، اور مجھے سہو و تغافل کی مدہوشی سے واپس ہوش کی حالت میں لے آئے تو میرے لیے تمہارے مقصد اور تدعا کا سمجھنا ممکن ہو گیا۔ اور جو کچھ میں نے تمہاری اس تقریر سے اخذ کیا ہے وہ مجھے اب آمادہِ کربا ہے کہ میں اس کے کچھ حصے پر عمل کروں۔ اور میرے اندر جو خامیاں اور تفسیریں باقی تھیں ان کے احساس نے مجھے مجبور کیا ہے کہ تمہارے اس حکم بیان اور یقینی علم کے پیشِ نظر میں ان سے ہمیشہ کے

یہ باز آ جاؤں !

اب رہا یہ امر کہ اللہ تعالیٰ نے علم کو میرے لیے آسان کرنے کا جو یہ موقع عطا فرمایا، اور پھر اس علم نے باقی امور کے لیے تنگ و دو کرنے کی جو اگلی بخشی ہے تو ان دونوں کے درمیان

(نامکمل)

۵۔ ابو یعقوب یوسف بن الحسین الرازی کے نام

حق تعالیٰ تم پر اپنے احوال کی حقیقت واضح کرے تمہیں اپنے احسانات و انعامات سے نوازے۔ تمہیں اپنے دامن میں سے کراچی نعمتوں سے مالا مال کرے۔ اور مراتب بلند عطا کرے تمہیں اپنا قرب ہتیا فرائے تاکہ تم ایسے مقام پر پہنچ جاؤ جہاں تمہارے اور خدا کے درمیان اختیار کا ذریعہ اور واسطہ باقی نہ رہے بلکہ تم اس چیز کی بدولت جو تمہارے اندر روایت ہوئی ہے اس سے براہ راست متعلق ہو جاؤ۔ یہ خدا تعالیٰ کا تم پر خاص انعام ہے کہ تمہیں اس نے اپنے مقررین میں سے منتخب فرمایا ہے۔ اور جن لوگوں کو اس نے اپنی دوستی اور ولایت کے لیے مخصوص کیا ہے اُن سب میں سے چُن کر تمہیں الگ اور ممتاز کیا ہے نیز اپنے جن محبین کو اس نے اپنی رفاقت کے لیے پسند فرمایا ہے اُن سب میں سے اُس نے تمہی کو بہتر قرار دیا ہے۔ اور جن لوگوں کی طرف میں نے اشارہ کیا وہ ایسے لوگ ہیں کہ اُس ذاتِ حق کے راستے پر ان کے جو قدم بھی اُٹھے وہ ماسوی اللہ ہر چیز

سے منقطع ہو کر اسی کی طرف ہی بڑھے۔ اور اس راہ پر پہنچنے والے سے آگے بڑھ گئے اور بلند و عظیم خواہشات کو دیکھے چھوڑ کر صرف ذاتِ حق کی طرف انھوں نے رغبت حاصل کی۔ اس اثنا میں خدا تعالیٰ کے الطاف و انعامات کے انوار ان کے آگے آگے رہے، اور اس کا فضل و احسان ان پر ایک ابر باران کی طرح برسا کیا۔ یہ ایک ایسی کیفیت ہے کہ جس کا اولین منظر دیکھتے ہی دیکھنے والوں کا ہوش ماتا رہتا ہے۔ اور جس کی ابتدائی علامات سامنے آتے ہی اہل جستجو کی آنکھیں چند حیا جاتی ہیں۔

اب کہاں تک اور کس ذریعہ سے ان مکرم و ممتاز لوگوں کے نفوس اس کیفیت کو پا کر کے آگے جاسکتے ہیں؟ اور کس طرح اور کیونکر اس کیفیت سے رو چار ہونے والے ذہن اس سے پہنچ سکتے ہیں؟ یقیناً یہ چیز ان لوگوں کے اپنے عمل سے نہیں واقع ہو سکتی، چاہے وہ کتنا ہی قابلِ قدر کیوں نہ ہو۔ اور نہ اس حالت سے ایک دل کی باطنی قوت گزر سکتی ہے، چاہے وہ کتنا ہی بلند مرتبہ کیوں نہ ہو۔ اپنے محبتیں اور اہل مجلس کا یہ بوجھ تو صرف وہی ذات ہی اٹھا سکتی ہے جس نے اپنی قوت اور قدرت سے اپنے ماطینِ عرش کو سہارا دے رکھا ہے۔ چنانچہ ہر اس شخص کو جسے اپنے لیے پسند فرمایا ہے وہی بچانے والا ہے۔ اور جب وہ ایسا کرنا چاہتا ہے تو اپنے اس مقرب و محبوب انسان کو اپنے ذکرِ خالص کی طرف بلاتا ہے، اور اپنے اس ممتاز و منفرد بندے کی طرف خود بھی متوجہ ہوتا ہے۔ اور جس بندے کو اس طرح اپنا کر وہ اس پر اپنا راز و دُور کھوتا ہے، اسے اپنی پناہ میں لے لیتا ہے۔ اس طرح خدا تعالیٰ کے ہاں جو کچھ ہے وہ اُن بندوں کا ہو جاتا ہے جو اس

انتہائی قُرب میں ہوتے ہیں۔ ان کے بعد ان لوگوں کی باری آتی ہے جو رفتہ رفتہ اس ذات کے قریب آتے جاتے ہیں۔ اور پھر باقی تمام اولیاء — یہ سب لوگ اس کیفیت میں برابر کے شریک ہوتے ہیں۔ خدا تعالیٰ کا انعام عظیم و درجہ بدرجہ ان سب لوگوں کے لیے ہوتا ہے۔ اور یہ اس کے وسیع احسانات و انعامات سے شاد و کام ہوتے ہیں۔ یہ وہ نصیب ہے جو انھیں بارگاہِ خداوندی سے حاصل ہوتا ہے۔ اور یہ ایسا انعام ہے جس کا سلسلہ ان پر سے کبھی ختم نہیں ہوتا۔ لیکن یہ سب کچھ باوجود عظیم القدر ہونے کے، اور باوجود اس کے کہ اس میں خدا تعالیٰ کا احسان لطیف شامل ہوتا ہے، یہ اُس چیز — یعنی تجلّی ربّانی — کی راہ میں پھر بھی حجاب بنا رہتا ہے جو چیز کہ خدا تعالیٰ نے خالصتہً اپنا ذکر کرنے والوں کے لیے مخصوص کر رکھی ہے۔ البتہ اس حالت میں اترتے ہی انسان کو خدا کے ان مخصوص اور انتہائی مقرب بندوں کے علم و عرفان کی ابتدائی علامات دکھائی دینے لگتی ہیں۔ لیکن ان علامات کو دیکھنے کی وہ آنکھ کبھی اہل نہیں ہو سکتی جس کے اندرونِ باریک کے اثرات میں سے کوئی اثر ابھی باقی رہ گیا ہو۔ خدا تعالیٰ اور مجھ کو ان لوگوں میں شامل کرے جنہیں وہ اپنے لیے پسند فرماتا ہے، اور دوسروں سے الگ کر کے انہیں اپنے دامن میں لیے بیٹھا ہے۔ اے بھائی! یہ میرا مکتوب ہے تمہاری طرف! اور حق کی راہ میں کوئی مشکل نہیں ہیں، اور نیکی اور ہدایت کے راستے نمایاں اور روشن ہیں، جو اس سمت میں چلنے والوں کے لیے برابر اور صواب، اور طالبانِ معرفت کے لیے چوڑے اور کشادہ کر دیے گئے ہیں۔ اور اہل شوق کے دلوں کے لیے انھیں خوش رنگ انوار سے زینت بخشی گئی ہے۔ لیکن ان ساری چیزوں کے باوجود یہ راستے سالکین کی قلت اور چُر خالص

رہ نوروں کی کمی کے باعث باطل ویران اور اجڑے دیا نظر آتے ہیں۔ اور باوجود اس کے کہ خدا تعالیٰ کے ہاں ان راستوں کی بڑی فضیلت ہے، اور ان پر چلنے والوں کے لیے بڑے اجر و ثواب کا وعدہ ہے، جنہی خدا کی ایک اکثریت انہیں آباد نہیں کرتی۔ اور نہ ان میں سے کسی کی رغبت ان کی طرف ہوتی ہے۔ اور میں دیکھتا ہوں کہ باوجود اس امر کے کہ علم کی طرف اپنے آپ کو منسوب کرنے والوں کی تعداد بہت زیادہ ہے، اور اس کے طالبین ہر جگہ پھیلے ہوئے ہیں۔ لیکن چونکہ اس کی طلب میں اخلاص مفقود ہوتا ہے، اور اس کے حقوق کے تقاضوں سے کمال بے اعتنائی برتی جاتی ہے، اُس علم کی حالت ایک ایسے شخص کی سی ہوتی ہے جو تنہا اپنے وطن سے دور، اجنبی بن کر کہیں پھرتا ہو۔ اور میں دیکھتا ہوں کہ جہاں اور خالی خولی دھوے بہت سے لوگوں پر غالب ہیں۔ اور عمل کے دعویداروں میں علم کی کمی واضح نظر آتی ہے۔ اور اکثر مخلوق خدا کے تفکرات کا رخ محض دنیا ہی کی طرف ہوتا ہے۔ وہ صرف اسی دنیا میں فوری حاصل ہونے والی مسترتوں ہی کی تلاش میں رہتے ہیں۔ اور بہت کو چھوڑ کر اسی تھوڑی، لیکن جلد ملنے والی چیز کو ترجیح دیتے ہیں۔ قلب و ذہن کی اس حرص دنیا کے باعث یوں لگتا ہے کہ لوگوں کے اندر بصیرت سلب ہو گئی ہے۔ وہ بس اس تھوڑی لذت کے پیچھے لگ پڑے ہیں۔ مقصد کی اس خرابی، نقص و فساد کی گرم بازاری، اور عمل برائے آخرت کی کمی کے باعث وہ دنیا کے نشے میں سرشار ہیں، اور جن دنیوی لذتوں نے ان پر غلبہ کیا ہوا ہے ان کی تباہ کن ماحول میں وہ حیران و سرگردان پھرتے ہیں۔ کوئی ان میں ایسا نہیں جو اس غلبہ دنیا سے افاقہ حاصل کرے، اور نہ کوئی ایسا ہے کہ اگر قلم سے

صحیح مضمون ہیں و غلط نصیحت کرو تو وہ تمہاری طرف لوٹ آئے۔ اس موجودہ زندگی کا فتنہ ان پر چھا گیا ہے۔ اور اس کے باعث آنے والی زندگی سے ان کے ذہن غافل ہو گئے ہیں۔ اور جب خلقت کی یہ حالت ہو جائے تو انہیں ایک مہدرو و غمگسار عالم، ایک ناصح و مشفق استاد، اور ایک راستہ بتانے والے واعظ کی اشد ضرورت ہوتی ہے۔

اے میرے بھائی! خدا تم سے راضی ہو، تم سلف کے باقیات میں سے ہو، اور علماء میں ممتاز و منفرد، اور اکابر اہل حکمت میں سے ایک ذی تربہ شخص ہو۔ تم جانتے ہو کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے اہل معرفت سے، اور اُن اہل علم سے جنہیں اس نے اپنی کتاب کا خصوصی فہم اور اس کی تفسیر و توشیح کی غیر معمولی قابلیت عطا فرمائی ہے، اس امر کا اقرار کیا ہے، اور اپنی یہ عظیم امانت ان کے کندھوں پر ڈالی ہے کہ وہ اس کی کتاب کو لوگوں پر واضح کریں گے، اور اسے چھپائیں گے نہیں۔ خدا تعالیٰ فرماتا ہے :

وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُخِفُّوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ - اور مشائخ و علماء بھی، کیونکہ وہ کتاب خدا کے نگہبان مقرر کیے گئے تھے۔

واللہ اعلم : ۴۴

ایک اور جگہ فرمایا :

كُلُّ لَائِبِيهَا هُمُ الرِّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمْ إِلَّا تَتَّقُوا اللَّهَ لَا تَحْكُمُوا السُّحْتِ ط كَيْسَبَ مَا كَانُوا - بھلا ان کے مشائخ اور علماء انہیں گناہ کی باتیں کرتے اور حرام کمانے سے منع کیوں نہیں کرتے! بلاشبہ وہ بھی

يَصْنَعُونَ۔ (المائدہ: ۶۳) بُرا کرتے ہیں۔

اُسے بھائی! یقیناً تم بھی انہی لوگوں کے باقیات میں ہو جن کے دُستِ پانٹ پڑی گئی تھی! اور حکیمانہ اشاراتِ الہیاتیہ جسنا کچھ وہ سمجھتے تھے اُناتم بھی سمجھتے ہو میرے نزدیک تم پر یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ خدا تعالیٰ نے تمہیں جو علم اور معرفت و رمیت فرمائی ہے اس کو لوگوں سے بیان کرو۔ اور جو نعمتیں تمہیں بخشی گئی ہیں انہیں ظاہر کرو، اور ان کا ذکر عام کرو۔ پس اُسے بھائی! تم لمبھی اور سنجیدگی کے ساتھ اپنے مریدین کی طرف متوجہ ہو۔ اپنا رُخ ان کی طرف پھيرو۔ اپنی ساری مطلق اور استدلال انہی کے پے وقف کرو۔ انہیں اپنی شفقت اور مہربانی لپیٹ لو اور اپنی رضائی اور حسن ارشاد میں انہیں دوسروں پر ترجیح دو۔ اور اپنے علم و معرفت کے فائدان تک پہنچاؤ۔ دن اور رات انہیں اپنی صحبت میں رکھو۔ اور جو چیزیں تمہیں حاصل ہو چکی ہے وہ انہیں بھی بہم پہنچاؤ! اس لیے کہ یہ ان لوگوں کا تم پر حق، اور ان کی طرف سے تم پر جو فرائض ہیں ان کا ایک حصہ ہے۔ کیا تم نے خدا تعالیٰ کا وہ ارشاد نہیں سنا جو اس نے اپنے اس بندے سے فرمایا تھا جو اس کے نزدیک اس کی مخلوق میں سب سے جلیل القدر، اور سب سے عالی مقام تھا، کہ:

اور جو لوگ صبح و شام اپنے پروردگار کو پکارتے اور اس کی خوشنودی کے طالب ہیں ان کے ساتھ صبر کرتے رہو۔ اور تمہاری نگاہیں ان کو چھوڑ کر اور کہیں

وَأَصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهًا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ النَّاسِ الَّتِي لَا تَعْدُ حِسَابًا عَنْهُمْ يُرِيدُونَ بِالْكِبْرَةِ الدُّنْيَا

وَلَا تَطِيعُ مَنْ أَتَعَلَّنَا قَلْبُهُ عَنْ
ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ حَوَاهِ وَكَانَ
أَمْرُهُ مُرْطَاطٍ وَقَدْ لَحِقَ مِنْ
وَرَيْكُمُ۔ راکھت ۲۸-۲۹

وہا میں کہ تم آرائشِ زہد کی گمراہی سے
ہو جاؤ اور جس شخص کے دل کو ہم نے اپنی
یاو سے غافل کر دیا ہے اور وہ اپنی
خواہش کی پیروی کرتا ہے اور اس کا کام
حد سے بڑھ گیا ہے۔ اس کا کہنا ماننا
اور کہہ دو کہ دوگو یہ قرآن تمہارے
رب کی طرف سے ہے۔

یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے نصیحت ہے اس کے نبی محبتی محمد مصطفیٰ صلی اللہ
علیہ وسلم کو!

اے میرے بھائی! خدا تم سے راضی ہو، میں نے تمہیں کسی ایسے فرض سے
آگاہ نہیں کیا جس سے تم خدا کو غافل نہ تھے۔ اور نہ کسی ایسی بات کی ہدایت
کی ہے جس میں میں نے تمہیں ہدیا دیکھا تھا۔ میں بہرِ نصیر اور خطا سے، اور بہرِ نقص
اور خامی سے تمہارے لیے اللہ تعالیٰ کی پناہ طلب کرتا ہوں۔ بات و اصل
یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَذَكِّرْهُمْ فَإِنَّ الذِّكْرَ لِي تَنْفَعُ
الْمُؤْمِنِينَ وَالذَّارِيَاتِ: ۵۵،
اور نصیحت کرتے رہو، کہ نصیحت کو سنا
کو نفع پہنچاتی ہے۔

میں نے تمہیں یہ مکتوب لکھ کر واصل تم سے ربط قائم کرنے کا ایک وسیلہ
اختیار کیا ہے۔ تمہاری توجہ اور شفقت اپنی طرف مبذول کرنے کی کوشش کی
ہے۔ اور تم سے مراست شروع کرنے کا ایک راستہ ڈھونڈا ہے پس تم بھی

میری یہ توقعات پوری کرو۔ اور میں جو چیز تم سے طلب کرتا ہوں وہ مجھے اور زیادہ بہم پہنچاؤ۔ خدا تمہیں اپنے بھائیوں کو نفع پہنچانے کا ذریعہ بنائے۔

اس کے ساتھ ہی اُسے بھائی! خدا کرے تم اپنی نیکی اور راستی کی طرٹ زبانی پاؤ۔ میرے دل میں ایک ایسی بات آتی ہے جو میں تم سے کہنا چاہتا ہوں۔ تم سے پہلے میں نے یہ بات اپنے نفس سے کی ہے۔ اور میں چاہتا ہوں کہ میں اس میں تمہارے پیچھے لگوں اور تمہاری پیروی کروں۔ اور اگر وہ بات تمہارے نزدیک پسندیدہ نہ ہو، تو میں اپنی معذرت بھی پیش کیے دیتا ہوں۔ اس بات کا اگر حق و صداقت میں واقعی کوئی مقام ہو تو تم اسے قبول کرو۔ اور باہمی غلط و نصیحت کے طور پر اسے غور سے سنو کیونکہ میں محض ازراہ نصیحت ہی اسے تم سے بیان کر رہا ہوں۔ اور اگر تم نے اسے رد بھی کر دیا تو میں اسے واپس لے لوں گا۔ اُسے بھائی! خدا تم سے راضی ہو، اپنے اہل زمانہ سے پوری طرح باخبر رہو، اور اپنے عہد کے لوگوں کو خوب اچھی طرح پہچانو۔ اور اس معاملے میں ابتدا خود اپنے نفس سے کرو۔ اور اس میں پوری نچنگ حاصل کرنے کے بعد

دنا مکمل،

۶۔ کتاب القضاء

بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ الحمد للہ و صلواتہ علی محمد وآلہ وسلم تسلیاً۔
امام ابو القاسم جنید بن محمد قدس اللہ روحہ نے فرمایا،

سب تعریف اس خدا کے لیے ہے جس نے اپنی طرف متوجہ ہونے والوں سے تمام علاقہ دنیا منقطع کر دیئے۔ اور خدائی کا علم صرف ان بندوں کو مرحمت فرمایا جنہوں نے اسی سے اپنا تعلق جوڑا اور اسی پر بھروسہ کیا۔ وہ یوں کہ اس نے انہیں ایک وجود حقیقی بخشا، اور اپنی محبت انہیں عطا کی۔ اور اس طرح اس نے عارضین کو اپنی حزب میں شامل کر لیا۔ اور اپنی عنایات و انعامات کے اعتبار سے ان کے مدارج قائم کیے۔ انہیں اس قوت کا مشاہدہ کرایا جو اس کا مظہر ہے۔ اور اپنے فضل و کرم سے انہیں اس میں سے کچھ حصہ عنایت بھی فرمایا جسے حاصل کرنے کے بعد ان لوگوں کو اپنی راہ میں زیادہ خطرات و پریشانی نہ ہوتے۔ اور نہ ان میں وہ صفات پیدا ہوتیں جو عموماً کمزوریوں اور غامبیوں کا سبب بنا کرتی ہیں۔ اس کی وجہ یہ کہ اب وہ ایک طرف تو خدائی توحید کے ساتھ غسوب ہو گئے۔ اور دوسری طرف دنیا سے ان کا تعلق بالکل منقطع ہو گیا۔ اور اسی چیز کی طرف خدا تعالیٰ کی انہیں دعوت تھی، اور اسی سے اسباب قرب پیدا ہوتے۔ "غیب" کی علامات دکھائی دینے لگیں۔ اور ذات محبوب قریب آتی شروع ہوئی۔

آگے چل کر میں نے حضرت جنید کو یہ کہتے ہوئے سنا:

"اُس نے اپنا آپ مجھے عنایت فرمایا پھر میرے وجود کی آڑ میں مجھ سے پوشیدہ ہو گیا۔ چنانچہ میں ہی اپنے آپ کے لیے سب سے مضرت سے ثابت ہوا ہلاکت ہے میرے لیے اس وجود سے، کہ اس نے میرے ساتھ یہ مکر کیا، اور مجھے قریب دے کر اس ذات سے الگ رکھا۔ میرا یہ وجود حاضر ہی دراصل میری محرومی کا باعث ہوا۔ اور محض اپنے مشاہدہ سے لطف اندوز ہونا میری جدوجہد

کی آخری منزل قرار پائی۔ لیکن اس ستر نہاں کی شدت اور سختی کا یہ عالم ہے کہ اب میرے قویٰ مضمل ہو گئے ہیں۔ اب نہ میرے اندر اپنے وجود کا احساس باقی رہا نہ مجھے اپنے اس شہود و حضور میں کوئی لذت ملتی ہے۔ اب نہ کوئی راحت میرے لیے راحت ہے، اور نہ کوئی عذاب میرے لیے عذاب! ہر طرح کے احساسات مجھ سے رخصت ہو گئے ہیں۔ اور میرے وصف و بیان کا ساتھ دینے کے لغت نے بھی جواب دے دیا ہے۔ اب نہ کوئی وصف ایسا ہے جو صحیح معنوں میں اظہار کر سکے، نہ کوئی واعیہ ایسا ہے جو رغبت دلانے اور آگے بڑھانے والا ہو۔ معاملہ اتنا کچھ ظاہر ہو جانے کے بعد بھی وہیں ہے جہاں وہ ابتدا میں تھا۔ میں نے کہا: اے بنید! تمہارا یہ قول مجھ پر واضح نہیں ہو سکا کہ اب نہ کوئی وصف ایسا ہے جو صحیح معنوں میں اظہار کر سکے، نہ کوئی واعیہ ایسا ہے جو آگے لے جانے والا ہو۔

انھوں نے جواب میں فرمایا: میں نے یہ کلمات اُس وقت کہے جب میں اپنی عام حالت سے غائب تھا پھر مجھ پر ایک تجلی ظاہر ہوئی۔ جس نے مجھے ہر طرف سے گھیر لیا۔ اور مجھ پر چھا گئی۔ اس نے مجھے ایک نیا وجود بخش کر اس موجود و نبوی سے، فنا کر دیا۔ جس طرح اس نے مجھے بوقت آفرینش حالت فنا سے نکال کر وجود مرحمت کیا تھا۔ پس میں اس پر کسی طرح اثر انداز نہ ہو سکا۔ اس لیے کہ وہ اثر پذیری سے بہت ارفع اور بلند ہے۔ نہ اس کے متعلق میں کوئی خبر دے سکا اس لیے کہ خبر دینے کا معاملہ اس نے اپنے ذمے لے لیا تھا۔ کیا اس نے اپنی صفتِ اُلوہیت سے میرے تمام انسانی نشانات نہیں مٹا دیئے؟

اور جب اس طرح میری شخصیت مٹ گئی تو اس کے حضور میں میرا علم بھی جاتا رہا۔ کوئی شک نہیں کہ وہ جس طرح پہلے وجود بخشا ہے، اسی طرح دوسری بار بھی (ایک نیا) وجود عطا کرتا ہے۔

میں نے دریافت کیا: آپ کے اس قول کا کیا مطلب تھا کہ مجھے نیا وجود بخش کر اس نے مجھے (اس وجود دنیوی سے) فنا کر دیا جس طرح پہلے اس نے مجھے حالت فنا سے نکال کر وجود محنت کیا تھا۔

جنید نے جواب دیا: تم نے خدا تعالیٰ کا وہ قول نہیں سنا: **وَإِذَا أَخَذْنَا نَفْسًا مِنْ بَنِي آدَمَ...**، **مَشْهُدًا نَا (الاعراف: ۱۷۲)** اس آیت میں خدا تعالیٰ فرماتا ہے کہ اس نے بنی نوع انسان سے ایسی حالت میں خطاب کیا کہ وہ اس کائنات میں موجود نہیں تھے۔ صرف خدا کا وجود ان کے لیے موجود تھا۔ اس وقت وہ مخلوق انسانی کو ایسے معنی میں وجود میں لے آیا کہ جس کی حقیقت سوائے اس کے اور کوئی نہیں جانتا۔ اور نہ کوئی دوسرا اس کا راز پا سکتا ہے۔ اس لیے کہ وہ ایک ایسا خالق تھا جو ہر طرف سے ان پر ماحول کیے ہوئے، انہیں ابتداً ایک ایسی حالت فانی و کھیرا پاتھا جو ان کی حالت بقا سے ابھی بہت دور تھی۔ اور ان (یعنی بنی نوع انسان) کا وجود ازل کے ساتھ وابستہ تھا۔ پس یہی وہ وجود ربانی اور وہ خدائی تصور ہے جو اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے سوا کسی دوسرے کو زیبا نہیں۔ اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جب خدا تعالیٰ اپنے عبادت گزار بندوں کو وجود بخشا ہے تو وہ اپنی مشیت کو ان پر جس طرح چاہتا ہے طاری ہونے دیتا ہے۔ اس لیے کہ وہ ایسی اعلیٰ صفات کا مالک ہے جس میں اس کا کوئی شریک نہیں۔ (ایسا وجود

کوئی شک نہیں کہ سب سے زیادہ مشکل اور کارگر ہوتا ہے۔ نیز یہ اس عام وجود کے مقابلے میں جس میں ایک عام عبادت گزار دیکھا جاتا ہے زیادہ اہمیت کا حامل، زیادہ قوی اور غالب، اور تسلط و استیلائے تمام کے لیے زیادہ موزوں ہوتا ہے۔ چنانچہ اس حالت میں اس کا اپنا نشان بالکل مٹ کے رہ جاتا ہے۔ اور اس کا الگ وجود گویا باقی نہیں رہتا۔ وہ اس لیے کہ کوئی انسانی صفت اور کوئی انسانی وجود اس چیز کے مقابلے میں نہیں ٹھہر سکتا جو ہم نے اوپر بیان کی ہے، یعنی وجود حق اور اس کا غلبہ و استیلاء!

اب اس روحانی قلب، اہمیت کے ساتھ ساتھ اقدار کا بھی قلب، اہمیت ہو جاتا ہے۔ اب عیش و آرام سے مراد وہی عیش و آرام نہیں رہتا جس سے عام انسان واقف ہیں، اور وجود و سخا کی اصلیت بھی وہ نہیں رہتی جو اس سے عام طور پر مفہوم و تصور ہوتی ہے۔ اس لیے کہ خدا تعالیٰ خود بھی محسوسات سے بلند تر ہے، اور کوئی دوسرا بھی اسے محسوس نہیں کر سکتا۔ وہ نہ اپنی ذاتی خصوصیت تبدیل کرتا ہے۔ اور نہ کوئی شخص مخلوق پر اس کے لطف و کرم کی کیفیت جانتا ہے۔ بلکہ ان سارے امور کا مفہوم ایک ایسی چیز ہے جس کا تعلق ذات ربوبیت سے ہے جسے اس کے بغیر نہ کوئی جانتا ہے، اور نہ کوئی اس پر قدرت رکھتا ہے۔ اسی لیے ہم نے یہ کہا کہ جو کچھ عبادت گزار کو نظر آتا ہے خدا تعالیٰ اسے فنا کر دیتا ہے اور جب وہ خود اس پر تسلط اختیار کر لیتا ہے تو اپنے آپ کو باجبروت، غالب، قاهر، اور مکمل طور پر قیاب ظاہر کرتا ہے۔

میں نے پوچھا کہ اس صفت کے لوگوں کے وجود اور ان کے علوم و تجربات

کا جب آپ نے نام تک مشاویہ تو پھر یہ بتائیے کہ ان کی خصوصیت اور پہچان کیا باقی رہ گئی؟

جواب دیا: ان کا وجہ ذات حق تعالیٰ کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے، اور اس کا احساس انہیں اس ذات کے فرمان اور اس کے غلبہ کمال کے واسطے سے ہوتا ہے۔ اس وجود روحانی کو اپنی خواہش اور کوشش سے پالینا کسی کے بس میں نہیں ہوتا۔ اور نہ وہ ذات حق کے مکمل غلبے کے بعد، جبکہ ان کا شعور و ادراک بالکل مشاویہ جاتا ہے اور ان کی روح فنا کر دی جاتی ہے، اس کا تصور و خیال کر سکتے ہیں۔ وہ اس لیے کہ ذات حق تعالیٰ ان کے ساتھ بالکل متصل اور یکجا ہے، اور نہ ان سے غسوب! وہ کیسے اس ذات کا وصف بیان کر سکتے ہیں، یا اسے دیکھ سکتے ہیں جب تک انہوں نے اس کی پیشگاہ میں کھڑے ہو کر اس کی تجلیات کو برداشت کرنے کی، یا اس کے بالکل قریب جا کر اسے جاننے کی کوشش نہ کی ہو۔ اور اس بات پر سب سے بڑی دلیل خود حدیث میں موجود ہے جس کی روایت ہم تکذیبی ہے کیا رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی نہیں ہے کہ: اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میرا بندہ نوافل کے ذریعے سے میرا قریب حاصل کرتا رہتا ہے، یہاں تک کہ میں اس سے محبت کرنے لگتا ہوں۔ پس جب میں اس سے محبت کرتا ہوں تو میں اس کا کان بن جاتا ہوں جس سے وہ سنتا ہے، اور اس کی آنکھ بن جاتا ہوں جس سے وہ دیکھتا ہے۔ . . . حدیث میں یہاں آگے بھی کچھ ہے۔ لیکن اس مقام پر میں نے اس سے صرف دلیل اخذ کرنی چاہی ہے۔ ذات حق تعالیٰ جب اس کا سننے والا کان اور دیکھنے والی آنکھ بن جاتا ہے تو تم اس کی اس کیفیت کو کیسے تصور میں لے سکتے

ہوا اور کیسے اسے اپنے علم کی مدد میں داخل کر سکتے ہو۔ اگر کوئی تہی اس کا دعویٰ کرتا ہے تو غلط فہمی ہے کہ وہ اپنے دعویٰ میں مجبوزا ہے، کیونکہ ہم نے یہ چیز کہیں اور کسی جہت میں بھی۔ جس کا ہمیں علم ہے۔ واقعہ ہوتے ہوئے نہیں دیکھی اس کے معنی تو صرف یہ ہیں کہ یہ حق تعالیٰ ہی ہے جو اس کی تائید فرماتا ہے، اس حالت کو پیشپنے کی توفیق اسے مہیا کرتا ہے۔ اس کی رہنمائی فرماتا ہے، اور جو کچھ چاہتا ہے اور جس طرح چاہتا ہے اس کا اسے مشاہدہ کرتا ہے، اور اس صورت میں وہ اپنے بندے سے ہمیشہ صحیح کام، اور ہمیشہ حق کی موافقت ہی کرتا ہے خدا سے عز و جل کا یہ فعل اور اس کی بندے کے حق میں یہ عنایات اسی کی طرف منسوب ہوتی ہیں۔ نہ کہ اس بندے کی طرف جو یہ عنایات حاصل کرتا ہے۔ اس لیے کہ تمام چیزوں کا مصدر و منبع، اور وسیلہ و ذریعہ وہ بندہ کبھی نہیں ہو سکتا۔ بلکہ یہ اس پر ایک بیرونی ذریعے سے نازل ہوتی ہیں۔ اور یہ ایک غیر انسان ہستی کے ساتھ ہی منسوب ہونے کے زیادہ لائق ہیں۔ اور صیب کہ ہم نے اوپر ذکر کیا، یہ صحیح و جائز ہے کہ خدا تعالیٰ کے یہ عطیے اور عنایات حالت پرشیدگی میں ہی رہیں، اور اس کے ساتھ منسوب نہ ہوں۔

میں نے سوال کیا: یہ کیسے ہے کہ حالت حضورؐ محرومی اور فقدان کا سبب بن جائے، حالانکہ سعی و عمل کا نقطہ کمال تو یہ ہے کہ مشاہدہ کی لذت حاصل کی جائے۔ اور عام خیال یہی ہے کہ عبادت گزار حضورؐ ہی کی حالت میں نطف اندوز ہوتے، اور علم و آگہی حاصل کرتے ہیں۔ خیر کہ وہ اس میں مشقت اور محرومی سے دوچار ہوں۔

حضرت مفید نے جواب میں فرمایا: یہ تو عام لوگوں کا روزمرہ کا علم و تجربہ ہے۔ اور ان کے اپنے وجود سے متعلق باتیں ہیں۔ رہے خواص، اور خواص بھی وہ جو مغرب و ممتاز ہوں، جو اپنے احوال کی اجنبیت کے باعث بالکل اجنبی بن کے رہ گئے ہوں تو ان کے بے حضور و مشاہدہ ہی محرومی کا باعث ہوتا ہے۔ اور مشاہدہ کی لذت ان کے لیے ایک مشقت ہے۔ اس لیے کہ ان کے اندر ہر وہ معنی اور تصور مشاویہ گیا ہے جس سے وہ ذات حق کے مشاہدے میں کام لیں۔ یا اس کا مشاہدہ اسی حالت میں کریں جس میں کہ وہ عورتا ہوتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ کہ حق تعالیٰ ان پر پوری طرح چھا ہوتا ہے اور انہیں اپنی انسانی صفات سے عاری کر دیتا ہے پھر وہ ان کو پوری طرح سہارا دیتا اور ان کے تمام امور کا فہم اپنے سر لے لیتا ہے اور ان کے تمام اعمال کے محرکات خود بہم پہنچاتا ہے۔ اور یہ ساری چیزیں اس کی کاملیت و جامعیت کا ایک مظہر ہیں۔ چنانچہ وہ لوگ حالت غیب میں رہتے ہوئے بھی اس کے ایک ایسے وجود کی لذت سے آشنا ہوتے ہیں جو عام تصور سے مختلف ہوتا ہے۔ ذات حق تعالیٰ ہر حال میں ان پر پوری طرح چھائی ہوئی اور غالب رہتی ہے۔ جب ارواح انسانی اس لذت غیبی سے محروم ہوجاتی ہیں جس کو نہ انسانی نفوس محسوس کر سکتے ہیں، اور نہ عام انسانی محسوسات اس کے قریب پہنچ سکتی ہیں، تو یہ درحقیقت ان کے بے فنا کی حالت محقیق ہے۔ اور وہ محسوس کرتی ہیں کہ یہ فنا ان کی بقا کے راستے میں حائل ہے لیکن جب خدا تعالیٰ ان ارواح کو واپس اپنی انفرادی حالت میں بھیج دیتا ہے، اور ہر روح کو اپنی نوع میں واپس کوٹا دیتا ہے تو وہ اس نئی حالت کو بطور ایک

نظارہ پروردگار کے استعمال کرتی ہے جس کے پیچھے وہ اپنی وہ سابقہ حالت چھپا رکھتی ہے جس میں کہ وہ اس سے پہلے تھی۔ اس نئی حالت میں وہ ایک بے صفی اور بے بسی کے عالم میں ہوتی ہے، اور اپنی نوع کے ساتھ مانوس ہونے کی کوشش کرتی ہے۔ جب خدا نے اُسے اس حالت کمال اور مقام عزت و تکریم سے محروم کر دیا، اور اسے علم و فکر کی راہوں میں واپس لے جا کر چھوڑ دیا تو قدرتی طور پر اس کے دل میں حسرت کا سیرا ہو جاتا ہے۔ اور اس حالت کمال کے کھو جانے کا غم اسے برابر نگار جتنا ہے۔ جس کی وجہ سے یہ روح پیہم خواہش اور آرزو کی حالت میں رہتی ہے۔ اور اس حالت و نیروی کو اس کی یہ واپسی کیوں نہ اس کے دل پر گھاؤ لگائے جبکہ وہ ایک دفعہ غائب ہوئے کا تجربہ کر چکی ہے۔ اور اتنا دانی کی برکتوں سے ایک دفعہ مالا مال ہو جانے کے بعد یہ کیوں نہ پھر اسی چیز کی خواہش کرے یہی وجہ ہے کہ عارفین کے دل عموماً شاداب مقامات، خوبصورت مناظر اور سرسبز باغات ہی کی طرف زیادہ مائل رہتے ہیں۔ اور اس دنیا میں ان کے علاوہ جو کچھ بھی ہے وہ ان کے لیے عذاب ثابت ہوتا ہے جس کے اندر وہ کروہ اپنی حالت اولیٰ کو واپس لوٹنے کی تمنا کیا کرتے ہیں۔ اس حالت کو جس پر پردہ ہائے غیب ہے ہیں اور جو سرا سر محبوب کے ہاتھ میں ہے۔ اب میں تمہیں کیسے تباہوں اذات مندوں کی لے حدیث کے اندر جس صفت کی طرف اشارہ کیا ہے تو وہ ایک ایسا اشارہ اور نکتہ ہے کہ اس کے علم میں کوئی دوسرا اس کا شریک نہیں۔ اور اس سے خدا تعالیٰ کی جو مراد ہے وہ بھی تنہا اسی کے علم میں ہے۔ پس جس شخص نے بھی اس صفت کے اندر اپنے آپ کو چھپا لیا، یا جو بھی اس کے فکر میں محو ہوا، یا اس کے ساتھ مخصوص

ہو گیا تو پھر اس کے بارے میں یہ سمجھنا صحیح نہیں ہے کہ اس دنیا کے امور بظاہر ہی ہیں اس کے سامنے ہوتے ہیں اور اس کے جملہ عمر کا عمل اپنی سے پیدا ہوتے ہیں وہ اصل اس کی یہ صفت اس ذات کی حقیقت کی وجہ سے فنا سے محفوظ رہتی ہے۔ اور اس کے پیشگاہ میں اس کی اپنی خصوصیات جاتی رہتی ہیں اس ذات کے غلبہ و اقتدار کی وجہ سے جو اس پر چھاتی ہوئی ہے، اور جس نے اسے سہارا دے رکھا ہے یہاں تک کہ جب وہ اس ذات کے مواجہ میں آتا ہے تو اس کے سامنے ہونے پر سنے بھی ایک حالت حجاب کا مشاہدہ کرتا ہے۔ اور اس کیفیت شہود میں تمام آثار محو ہو کے رہ جاتے ہیں۔ چنانچہ اس حالت الٹوہی میں بھی، اور باوجود اس کے کہ حق تعالیٰ کا وجود و خالص اس پر چھایا ہوا ہوتا ہے، اس کے لیے یہ ممکن نہیں ہوتا کہ وہ اس حقیقت نہایتہ کا درک حاصل کر کے اپنے نفس مضطرب کو شتابم پہنچا سکے۔ اس حالت میں صرف اتنا ہوتا ہے کہ وہ ذات اپنی صفات علیا اور اساتے حسن کے ساتھ دیکھی جاسکتی ہے یہیں سے آزمائش اور ابتلا کے اس طریقے کا آغاز ہوتا ہے جہاں ابتلا کے لیے جاری ہوتا ہے۔ یہ لوگ جب مسلسل کشمکش میں رہتے ہوئے ثابت قدمی دکھاتے ہیں اور کسی دھوکے میں نہیں آتے، تو ان پر ایک ایسی کیفیت طاری کر دی جاتی ہے جو انہیں ان کی قوت، علم و مرتبت، اور تقرب و تعلق کی اسی حالت میں فنا عطا کرتی ہے۔

میں نے کہا: آپ نے مجھے کیسی عجیب اور حیرت زبا باتیں بتائی ہیں تو کیا پھر ایسی نسبت اور تعلق رکھنے والے لوگوں پر بھی آزمائش ہوتی ہے؟ وہ کیسے اور کیونکر ہوتا ہے، میں جانتا چاہتا ہوں۔

حضرت جنید نے فرمایا: تو سفر اور سمجھنے کی کوشش کرو۔ جب انہوں نے اس ذات کو اس کی اپنی رضا کے مطابق طلب کیا۔ اور اپنے آپ میں اسے جذب کرنے میں ناکام رہے، تو ان لوگوں نے گویا خود اس کی خواہش کی کہ خدا تعالیٰ کی ذات ان کے نفوس پر چھا جاتے۔ اس طرح انہوں نے اپنی ذات کے لیے ایک نئی شکل مول لی ہے۔ وہ اس لیے کہ ان کے اندر اشیاء کی لذت باقی ہوتی ہے۔ اور اس کی وجہ سے ان کے آگے ایک ایسا پردہ سا آجاتا ہے جس کا اثر یہ ہوتا ہے کہ جب بھی کوئی نخر کا موقع ہو، یا ذکر و فکر کا کوئی نتیجہ برآمد ہو، یا اپنے نفس کی کسی خواہش پر غلبہ و قبہ حاصل ہو، تو وہ اپنی آنا اور خودی کے تقاضوں کے تحت اشیاء پر حکم لگاتے ہیں، اپنے احساسات کو کام میں لاتے ہیں، اور اپنے آپ کو دیکھ کر خوش ہوتے ہیں۔ تم اس کیفیت کو کیونکر جان سکتے ہو، اس کا علم تو انہی لوگوں کو ہوتا ہے جو اس کیفیت سے خود گزرتے ہیں۔ ان کے سوا نہ کوئی اسے دیکھ سکتا ہے، نہ اس کی تاب ہی لاسکتا ہے۔ کیا تم جانتے ہو کہ کیونکر ان لوگوں کی ذات خداوندی کی طلب کی۔ لیکن پھر بھی اس تک نہ پہنچ پاتے۔ اور اس مقصد کی خاطر ہر اس چیز کو وسیلہ پکڑا جو اس کی طرف سے ان پر عیاں ہوتی۔ اور انہی حقیقتوں کی مدد بھی حاصل کی۔ وہ اس لیے کہ اس نے انہیں اپنے وجود سے آشنا کیا۔ اور ان کے سامنے اپنے وہ امرا غیبی لاکھڑے کیے جو اس تک پہنچانے والے ہیں۔ جب یہ ہوا تو سب آزمائش کے رہ گئے۔ اور سب خواہشات و انسان کے اندر ختم ہو گئیں۔ یہاں تک کہ حق واداک کے نازل ہونے، اور نفس کے فنا ہو جانے سے مرتبہ زیادہ بلند، اور رشتے اور نسبتیں زیادہ محکم ہو گئیں۔

پھر اس ذاتِ مطلق نے انہیں فنا کا مشاہدہ ان کی اس حالتِ فانی میں، اور وجود کا مشاہدہ ان کی حالتِ وجود میں کرایا۔ پھر اس نے ان کے اندر سے جو چیز بھی ظاہر کی، اور ان کے نفوس کی داخلی کیفیات میں سے جن چیز کا بھی مشاہدہ کرایا۔ وہ اس کے اور ان کے درمیان ایک ہلکا سا پردہ، ایک لطیف سا عجابِ بچ رہ گئی۔ جس سے انہیں اپنے ریاض و مجاہدہ کی شدت اور اپنی محرومی کی غمی کا احساس ملا۔ اس لیے کہ ان سے وہ ذات تو پوشیدہ ہی رہی جو اسباب و علل سے ارفع ہے، اور صرف وہ چیز سامنے آئی جس کے ساتھ علل و اسباب چٹے ہوئے ہیں۔ پس انہوں نے اب اسے ایک ایسی کیفیت میں طلب کیا۔ جس کیفیت کا خود اس نے ان سے مطالبہ کیا تھا۔ اور جو کیفیت وہ ان کے نفوس کے اندر دیکھ چکا ہے۔ اس لیے کہ اب وہ قوت و استحکام کے مقام پر ہیں، اور تقرب و یاریابی سے سرفراز ہو چکے ہیں۔ پس ان پر ایک ایسی کیفیت طاری کر دی جاتی ہے جو انہیں مشغول رکھتی ہے۔ ان کے اندر نہ ہونے، اور نہ ہونے کی صفات خدا ہی کی طرف سے القاء ہوتی ہیں۔ اگرچہ اس سے آزمائش کی گھٹن اور سختی اور زیا وہ ہو جاتی ہے۔

نہیں نے کہا: مجھے یہ تو بتائیے کہ اس عجیب و غریب مقام پر، اور خدا سے اتنے قرب کی حالت میں آزمائش ان پر کیسے مستطیع ہوتی ہے؟
جواب دیا: وہ اس طرح کہ جب وہ سامنے کی چیز کو دیکھ کر اسی پر تعلق ہو گئے۔ انہوں نے فائدہ کشی ترک کر دی۔ مراقبہ و مطالعہ سے کنارہ کشی اختیار کی اور اپنی فتح و نصرت کا تعلق اپنی قدرت اور تہمت، اور اپنی قابلِ فخر چیزوں سے قائم

کرنے لگے تو انہوں نے اشیاء کو ان نگاہوں سے دیکھنا شروع کیا جو ان کی اپنی ہیں بغیر اس کا خیال کیسے کر ان کے بارے میں اس ذاتِ مطلق کا تصور کیا ہے۔ اور اس کی وجہ و اصل یہ ہوئی کہ ان کے اور خدا کے درمیان کچھ علیحدگی اور فصل قائم ہو گیا۔ اور انہوں نے اب بجائے خدائی بصیرت کے اپنی دونوں آنکھوں سے دیکھنا بھان شروع کیا۔ جبکہ خدا تعالیٰ اپنی قوت و عظمت کے ساتھ اپنے مقام پر غالب و تسلط رہا۔ پس جب حق تعالیٰ کے منشا پر انہیں یوں دکھائی دینے لگے تو اس نے انہیں جو کچھ ان کا تھا واپس ٹوٹا دیا۔ اور اپنے آپ سے علیحدہ کر دیا۔ اس علیحدگی پر وہ قادر بھی تھا اور مفتخر بھی! چنانچہ وہ اس حالت سے بغیر اس کا شکوئی کیسے ہوتے باہر نکل آئے۔ اور اس چیز کو ترجیح دینے لگے جس سے ان کا نفس لذت دیتا تھا۔ لیکن اس حالت میں بھی ان کے نفس خدا سے اپنا اقرب جلاتے تھے۔ اور اس کے طغیانیات کا پورا یقین رکھتے تھے۔ ان کے خیال میں اب اس پہلے مقام کی طرف باڑ رجوع کرنا ان پر واجب نہیں تھا۔ اور نہ ان پر اس کا کوئی مطالبہ یا ذمہ داری تھی۔۔۔۔۔ جب ایسا ہوا تو یہ درحقیقت اللہ کی چال تھی جو ان پر یوں کارگر ہوئی کہ اس کا انہیں تپہ بھی نہ چل سکا۔

میں نے کہا: آپ کی باتیں میری عقل سے بالاتر ہیں۔ اور آپ نے ان کے سبب میری دانستگی میں اور اضافہ کر دیا ہے۔ براہ کرم میری عقل و فہم سے کچھ قریب کر کے گفتگو کر کے کی کوشش کیجیے۔

کہا: اہل آزمائش جب اپنے اندر حق کے اس نئے منظر سے، اور اس کا جو حکم ان پر جاری ہوتا اس سے آگاہ ہوتے تو ان کے راز ہائے دُلوں ان کے قلب و نفس سے

جنید بغداد

نکل گئے۔ اور ان کی رو میں مدت العمر تو یہ بھٹکتی رہیں کہ نہ انہیں کسی وطن نے اپنے اندر جگہ دی۔ اور نہ کسی مقام نے انہیں پناہ مہیا کی۔ یہ رو میں اپنے آزمائش کفندہ کی طلب و آرزو میں تڑپتی رہیں۔ اور اس مطلوب بعید کی جفاکوشی پر شکوہ سنج ہوئی انہیں اپنی محرومی اور ذلت کا بہت غم تھا۔ اور یہ نئی حالت ان کے لیے افسردگی اور دل شکستگی کا پیغام لائی۔ چنانچہ وہ اس وجود مطلوب کی خاطر ہمیشہ غمزدہ اور دودمند ہی رہیں، اور اس کے شوق میں سرگرداں!۔ اس حالت کے بعد جو دوسری حالت ان پر طاری ہوئی وہ پیاس اور اشتیاق کی تھی۔ چنانچہ ان کے قلب و جگر میں پیاس شدید سے شدید تر ہوتی گئی۔ اور وہ رو میں اس ذات کی معرفت کی دھن میں لگ گئیں۔ اور اس معرفت کی تلاش میں وہ اپنے آپ سے بھی گزر جانے پر آمادہ ہوئیں۔ ذات حق کے لیے اس پیاس اور آرزو نے ہر ماتم کے ساتھ ان کے لیے ایک ماتم برپا کیا، اور ان کے ہر قطعہ لباس کو گویا ان کے لیے نشان اور علم بنا دیا۔ اس آرزو نے ان کو فقر و غربت کا مزاج بھی چکھایا۔ اور مشقت برداشت کرنے کا تجربہ بھی ایک مرتبہ پھر سے کرایا۔

روح انسانی اس بوجھ اور مشقت کو مع اس کے لوازمات اور تکالیف کے قبول کرتی ہے۔ اور اس میں اپنی شفا تلاش کرتی ہے۔ اس دوران میں نظر نگاہ وہ اپنے محبوب کے آثار کے ساتھ چٹٹی رہتی ہے۔ ہر دوری اس کی نظر میں دیکھ بن جاتی ہے اور یہ لطیف تر ہو جاتی ہے۔ اس لیے کہ اس پر سے اب پردہ اٹھ چکا ہوتا ہے۔ اور یہ اس حالت میں پوشیدہ اور مستور نہیں رہتی۔ اور حق تعالیٰ جب اس کی آزمائش کرتا ہے تو یہ اس امتحان میں پیچھے نہیں ہٹتی۔ اور اس کی یہ

پوشیدگی ممکن بھی کیسے ہو سکتی ہے جبکہ یہ اس ذات کے سامنے اسیری کی حالت میں ہوتی ہے۔ اور اس کے انعام و اکرام کی امیدوار! جب ذات حق نے اس کو اس آزمائش سے سرفراز فرمایا تو یہ بھی اپنے آپ کو اس آزمائش کی راہ میں ہلاک کرنے کی آزادی دے دیتی ہے۔ اور اس ذات کی محبت سے شاد و کام ہوا اور مقام تقرب میں اس کی محبت میں ڈوب کر اپنے آپ کے لیے ہر قسم کا اہتمام، اور ہر طرح کی فکر ترک کر دیتی ہے۔ اس موقع پر آنکھیں کہاں تک مشاہد حق سے روشن ہوتی ہیں، اس کا اندازہ تم ان کی حالت بیداری سے کر سکتے ہو۔ اس نئی روحانی زندگی کی مدت اتنی بے پایاں ہوتی ہے اور آزمائش کی سختی اتنی شدید کہ ان ارواح کو اپنا وجود گم کرنے میں کافی وقت درکار ہوتا ہے یہاں تک کہ یہی آزمائش ان کے لیے ایک مانوس و مقبول چیز بن جاتی ہے۔ اور اس کی چھین ماتی رہتی ہے۔ چنانچہ یہ ارواح اس آزمائش اور امتحان کے برہم سے بالکل نہیں اکتاتیں، اور نہ اس سے کبیدہ خاطر ہوتی ہیں۔ یہ نفوس دراصل جری اور بہادر ہوتے ہیں کہ جو کچھ ان پر گزرتی ہے اور جو کچھ انہیں پردہ راز میں سپرد کیا جاتا ہے وہ اس سے بڑی حوا فردی کے ساتھ عہدہ برآ ہوتے ہیں۔ یہ لوگ خدا تعالیٰ کی آزمائش کی بھٹی میں سا برابر ثابت قدم رہتے ہیں۔ اور اس کے حکم کا انتظار کرتے رہتے ہیں۔ **بَلِّغْنِي اللَّهُ أَمْرًا كَانَتْ مَفْعُولًا** (تاکہ خدا کو جو کلام منظور تھا اسے کر ہی ڈالے،

اہل آزمائش کی دو قسمیں کی جا سکتی ہیں: ایک وہ ہیں جو خود اس کی آزمائش میں پناہ جیتے ہیں، اور دوسرے انہی ہر دم ان کی نگاہ میں رہتی ہیں۔ لیکن

جنید بغداد

وہ اشیاء میں اپنی دلچسپی ترک نہیں کرتے۔ ایک تو اپنی لذتِ نفس کے باعث،
 دوسرے اپنی حق کے وجود سے لطف اندوز ہونے کی خاطر حتیٰ کہ خدا تعالیٰ
 ان کے ساتھ ایک چال چلتا ہے۔ اور اپنی تدبیر سے ان کو ان دو مختلف حالتوں
 میں سے کسی ایک حالت کا انتخاب کرنے پر مجبور کرتا ہے۔۔۔۔۔ (نامکمل)
 [کتاب الفنا ختم ہوئی۔ اس کا یہ نقل کردہ نسخہ علمی خط میں
 ہونے کے باعث غلطیوں سے پر تھا۔ ہمیں امید ہے کہ
 تصحیح کے بعد اس کا ایک عمدہ نسخہ دستیاب ہو سکے گا۔
 ان شاء اللہ]

۷۔ کتاب الميثاق

آیت قرآنی وَإِذَا أَخَذَ رَبُّكَ... الخ کے بارے میں
 حضرت جنید کی گفتگو

سب تعریف اس خدا کے لیے ہے جس نے اپنے بندوں پر نعمت نازل
 کی اور اسے ان کے لیے اپنی معرفت و احکام کی راہ دکھانے کا ذریعہ بنایا۔ اور
 اس کے ساتھ انہیں وہ فکر و فہم عطا کیا جس سے وہ ارشادِ الہی کو سمجھنے کے
 قابل ہو سکیں۔ یہیں اس کی ایسی حمد و ثنا بیان کرتا ہوں جو اب تک باقی رہ چکا
 اور اس کا وہ شکر ادا کرتا ہوں جو ہمیشہ قائم و لازم رہے۔ اور شہادت

دیتا ہوں اس امر کی کہ کوئی معبود نہیں سوائے اس خدا کے جو اکیلا اور لائق ہے جو واحد ولا شریک ہے، جو قائم و بلند ہے، اور بہت پاکیزگی والا ہے۔ اور اس امر کی کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم نبوت میں کامل، اور منصب رسالت پر چوکھڑے اترنے والے ہیں۔ ان پر اور ان کی آل پر اللہ کا سلام و درود ہوا۔

بعد ازاں یہ کہ اللہ تعالیٰ کے کچھ خاص بندے، اور اس کی مخلوق میں سے

بعض مقرب نفوس ایسے ہیں جنہیں اس نے اپنی دوستی کے لیے منتخب کیا ہے۔

اور انہیں کرامت عطا کرنے کی خاطر خصوصی طور پر چنی لیا ہے۔ ان کے اجسام

تو اس نے دنیوی ساخت کے بنائے، لیکن ان کی رو میں نورانی، ان کے

خیالات اور افکار لطیف اور روحانی، ان کی عقل و فہم عرش بریں تک پرواز

کرنے والی، ان کے ذہن پس پردہ حجاب رہنے والے، اور ان کی ادواج کے

ٹھکانے غیب کے مقامات نہاں میں بنائے۔ انہیں اس نے یہ موقع بہم پہنچایا

کہ وہ عالم ملکوتی کے پراسرار مقامات کی سیر کریں اور ان کے لیے سوائے اس

کی ذات والا صفات کے اور کوئی پناہ گاہ نہ ہو، نہ اس کے سوا ان کا کوئی ٹھکانا۔

یہ وہ لوگ ہیں جنہیں اس نے اپنے متصل رکھنے کے لیے پیدا کیا ہے، اسی طرح

جس طرح کہ اس کی صفات ازلیت و احدیت اس سے متصل رہتی ہیں چنانچہ

جب اس نے انہیں بلایا اور انہوں نے اس کی عدا پر فوراً لبیک کہا تو یہ بھی

اس کی ذات کا کرم و احسان تھا۔ اس نے ان کو موجود میں لا کر گویا ان کی طرف

سے خود ہی جواب دے دیا۔ اپنی عدا اور پکار کا مدعا انہیں سمجھایا اور اپنے وجود

سے انہیں اس وقت آگاہ کیا جبکہ وہ محض ایک مشیت الہی تھے جو اس ذات

نے ایک عارضی وجود کی شکل میں اپنے سامنے لاکٹری کی تختی بچھرائی ہے اپنے ارادے سے انہیں ایک ہیئت سے دوسری ہیئت میں منتقل کیا۔ انہیں نطفہ کی طرح کی ایک چیز بنایا۔ اپنی مشیت سے اسے خلق بخشا، اور صلب آدم میں اتار دیا۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے :

وَاِذْ اَخَذْنَا مِنْ نُفُوسِ اٰدَمَ	اور جب تمہارے پروردگار نے نبی آدم
مِنْ نُّطْفُوْرِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَاَشْهَدُوْهُمْ	سے یعنی ان کی پیشوں سے اولاد نکالی
عَلٰى اَنْفُسِهِمْ اَلَا اَنْتُمْ بَرِيْکُمْ	اور انہیں خود ان کے اوپر گواہ بنایا
(الاعراف: ۱۷۲)	اور ان سے پرچھا، کیا میں تمہارے
	نہیں ہوں۔

قرآن آیت میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ وہ ان سے ایسی حالت میں مہکلام ہوا جبکہ ان کا اپنا کوئی وجود ہی نہیں تھا سوائے اس ذات برحق کے وجود کے، جو انہیں ہر طرف سے شامل تھا۔ وہ ایسی حالت تھی کہ جس میں ان کا وجود اپنے آپ کے لیے نہیں بلکہ حق تعالیٰ کے لیے اور اسی کے وجود میں محصور تھا۔ تو گویا انسان کی اس مذکورہ حالت وجود کی نسبت سے حق تعالیٰ کا وجود کچھ ایسی نوعیت کا تھا جسے وہ خود ہی بہتر جانتا، اور اس کی حقیقت بچپا تھا ہے۔ وہ ان پر نگاہیں رکھے، ان کا احاطہ کیے، ان کے وجود کا شہادہ تھا۔ اس نے ان لوگوں کو جن کا تعلق ازلیت سے قائم ہونا تھا، حالت فنا میں پیدا کیا۔ چنانچہ ان کے وجود کی نوعیت ایسی ہے کہ وہ حالت فنا میں فنا، اور حالت بقا میں باقی ہوتے ہیں۔ اور صفات زبانی، آثار ازل، اور علامات ابدیت ہر آن ان کا احاطہ کیے رہتے ہیں۔ یہ

امروہ ان پر اس وقت ظاہر کرتا ہے جب اس کی یثیت ہوتی ہے کہ وہ انہیں
 حالت فنا میں لے آئے تاکہ وہاں اس حالت میں وہ انہیں تا ابد باقی رکھے۔
 اور اپنے علم غیب میں ان کے لیے زیادہ گنجائش پیدا کرے۔ انہیں اپنے علم کے
 اسرار کی پیچیدگیاں بتلاتے۔ اور انہیں اپنی ذات سے متصل رکھے۔ پھر وہ
 انہیں راہل دنیا سے جدا کر دیتا ہے، اور اپنے وجود کے دائرے کے اندر ہمیشہ
 انہیں روئے سے غیر حاضر کر دیتا ہے۔ اور پھر ایک اور مرحلہ آتا ہے جس میں وہ
 انہیں (اپنے آپ سے) جدا کر کے راہل دنیا کے لیے حاضر و موجود کر دیتا ہے۔
 چنانچہ ان کی دنیا سے غیر حاضری بسبب ان کی حضوری پیشگاہ رب العزت ہوتی
 ہے۔ اور ان کی اس دنیا میں، موجودگی اس پیشگاہِ عالی سے غیب کے باعث!
 جب وہ انہیں اپنے پیشگاہ میں حاضر کرتا ہے تو ان پر اپنی تجلیات وارد کر کے
 انہیں اپنی طرف کھینچتا ہے۔ اور جب انہیں اپنے حضور سے غائب کرتا ہے تو وہ
 تجلیات و شواہد بھی ان سے چھین لیتا ہے۔ وہ انہیں حالت بقائے بخش کر ان کی
 فنا کی تکمیل کر دیتا ہے۔ اور اس حالت بقاء کو ان کی فنا سے بھی زیادہ مکمل کر دیتا
 ہے۔ یہ جملہ امور ان کا احاطہ کر لیتے ہیں جبکہ وہ اپنی مشیت کو ان پر جس طرح چاہتا
 ہے طاری ہونے دیتا ہے۔ اس لیے کہ وہ ایسی صفات کا مالک ہے جس میں اس
 کا کوئی شریک نہیں۔ ایسا وجود کوئی شک نہیں کہ سب سے مکمل اور کارگر ہوتا ہے۔
 نیز یہ اس عام وجود کے مقابلے میں جس میں ایک عام عبادت گزار دیکھا جاتا ہے
 زیادہ اہمیت کا حامل، زیادہ قوی اور غالب، اور تسلط و استیلا سے تام کے
 لیے زیادہ معزز ہوتا ہے۔ چنانچہ اس حالت میں اس کا اپنا نشان بالکل صحت کے

رہ جاتا ہے۔ اور اس کا الگ وجود گویا باقی ہی نہیں رہتا۔ اس صورت میں نہ ان کے اندر کوئی صفت بشریت ہوتی ہے، نہ کوئی وجود معلوم۔ اور نہ کوئی ایسی علامت جو سمجھ میں آنے والی ہو۔ اگر یہ سب کچھ وہ جیسے تو روحیں اصل روحیں نہیں رہتیں، بلکہ بناوٹی چیزیں بن جاتی ہیں جنہیں اس خاص قسم کے وجود کی عجیب اور غیر معمولی صورت کا ذوق و شعور نہیں ہوتا۔ روحیں یہ بھی کہلاتی ہیں اور وہ بھی، اور ان کے نام اگرچہ ایک طرح کے ہوتے ہیں، اور نعمتوں اور مسترتوں کے فووق میں بظاہر ایک دوسرے کی ہم مزاج ہوتی ہیں۔ لیکن اپنی اصل نشانیوں اور علامتوں میں بالکل مختلف اور جدا ہوتی ہیں۔

ہاں تو روحانیت نمایاں، ان لوگوں کے افکار و احساسات اپنے محبوب کے ساتھ وابستہ رہتے ہیں۔ اور ان کے واروات باطنی میں ذکر و فکر مستقلاً قائم رہتا ہے۔ ایسے وقت میں غیرت الہی کا ایک ایسا طوفان موجزن ہو جاتا ہے جس کی طرح باہم متلاطم ہوتی ہیں۔ اس طوفان میں جب کوئی اُترنے لگتا ہے تو آزمائش اور زیادہ سخت ہو جاتی ہے۔ اور آنے والی مصیبت کے تصور سے ہی نفوس مضطرب ہو جاتے ہیں۔ ایسے وقت میں معلوم و معروف چیز ان کے لیے نامعلوم بن جاتی ہے، اور نامعلوم چیز معلوم! اور یہ لوگ حق تعالیٰ کے حضور علم حقیقت میں نمایاں ہو جاتے ہیں۔ وہ یوں کہ ان میں سے کسی کے ساتھ اپنی نسبت قائم کیے بغیر وہ خود انہیں حقیقت کا علم بہم پہنچاتا ہے۔ یہ اس ذات باری کے حضور میں ان کے کمال جدید کا نتیجہ ہے۔ اس مرحلے میں وہ ان کی آزمائش کے لیے کوئی صفات و اسماء مقرر نہیں کرتا، تاکہ وہ غافل نہ ہو جائیں۔ اور خدا ان کی جدوجہد کا کوئی معلوم مقصد قرار

دیتا ہے کہ وہ کہیں راحت آشنا نہ ہو جائیں۔ وہ ان میں سے ایک کو دوسرے سے غیر متعلق، اور اپنے ہی شغل میں مشغول رکھتا ہے پس وہ ایک ہی وقت میں حاضر بھی ہوتے ہیں، اور غیر موجود بھی۔ اور ان کی اس ساری کوشش کا کمال مشاہدہ حق کی لذت میں ہوتا ہے۔ اس لیے کہ اس نے ان میں وہ تمام علامات اور معانی ٹکا کر رکھ دیئے جو وہ اپنے اندر موجود پاتے تھے۔ اب وہ اسے اسی حالت میں دیکھتے ہیں جس میں کہ وہ خود ہوتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ کہ وہ ان پر پوری طرح چھا گیا، اور ان کے وجود کو محو کر کے انہیں اپنی انسانی صفات سے عاری کر دیا اس کے معنی یہ ہیں کہ حق تعالیٰ کی طرف سے حقیقت وہی کچھ کر دیتی ہے جو کچھ کہ وہ چاہتا ہے۔ کیسے اس نے ان کو پوری طرح سہارا دیا اور ان کے تمام امور کا ذمہ اپنے سر لے لیا۔ اور ان کے تمام اعمال کے محرکات غلبہ ہم پہنچاتے۔ یہ ساری چیز اس کی کائنات و جامعیت ہی کا ایک مظہر ہے۔ چنانچہ وہ حالت غیب میں دتے ہوئے ایک ایسے وجود کی لذت سے آشنا ہوتے جو عام معنوں سے مختلف ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ کہ ذات حق تعالیٰ ان کا پوری طرح احاطہ کرتی، اور ان پر غالب ہو جاتی ہے۔ پھر جب ارواح اُس لذت غیبی سے محروم ہو گئیں جس کو نہ انسانی نفوس محسوس کر سکتے ہیں، اور نہ عام انسانی محسوسات اس کے قریب جھٹک سکتے ہیں۔ تو اس نے حالت فنا کا جامہ اُن پر سے ڈال دیا۔ اور انہیں اپنی آزمائش کی ہلاکتوں کے بیابان میں ڈال دیا۔ چنانچہ حالت فنا کا عادی ہو جانے کے بعد انہوں نے ایک اور طرح کی فنا پائی۔ جس کا تقاضا یہ تھا کہ وہ کسی پہلے سے معروف چیز کی لذت نہ محسوس کر سکیں، اور نہ اپنے وجود کی پہلی حالت سے مطمئن ہوں۔ اس مرحلے میں ذرا

خداوندی نے ان کی صفات کی، یا کسی ایسی خصوصیت کی جو ان کی طرف مرسوب ہو سکتی ہے، پر دیکھے بغیر انہیں پھر اپنی طرف مذب کر لیا۔ اور اس نے ان کے اندر ان میلانات کی پروا بھی نہ کی جو اس نے انہیں مرحمت کیے، اور جو ان کے اندر قابل وصف اوصاف پیدا کرتے ہیں۔ اب یہ خصوصی صفات جو انسان کو خدا کے قریب لانے کے قابل بناتی ہیں، یہ جب بھی اس کی دوسری صفات میں گم ہو جاتی ہیں، تو وہ حق تعالیٰ کے وجود خالص کی طرف، جو اس پر غالب و قاهر ہے، کوئی رہنمائی نہیں پاسکتا۔ — تو یہ بیان ہے اس ذات کی صفات علیا کا، اس کی قوت ظہور و تجلی کا، اور اس کی عظمت قدرت و اقتدار کا !

آزمائش کا یہ طریقہ دراصل اہل آزمائش پر اس صورت میں جاری ہوا جبکہ وہ ایک جذب کی تاثیر کے تحت خدا تعالیٰ کے قریب ہوئے۔ اس مقام پر وہ ثابت قدم رہے اور انہوں نے کوئی دھوکا نہ کھایا۔ جب ایسا ہوا تو ان پر ایک ایسی آزمائش ڈالی گئی جس نے ان پر ایک حالت فنا طاری کر دی۔ اور ساتھ ہی خدا نے ان کو قوت، تربیت، مقام بلند، اور عالیٰ نسب سے نوازا۔ اور ان کی اس حالت فنا میں انہیں فنا کی حقیقت کا مشاہدہ کرایا، اور ان کی حالت وجود میں وجود کی حقیقت سے انہیں آشنا کیا لیکن اس مشاہدہ و مطالعہ میں دراصل ایک پرشیدہ راز، اور ایک لطیف پردہ پھر بھی باقی رہا۔ جس کے سبب انہوں نے اپنی غمیم محرومی کا احساس کیا، اور ایسی تیز چکا چوند ان کی آنکھوں کے سامنے آئی جو ان کے علم کی حدود سے ماوراء تھی اور جس کی صفت بیان سے باہر تھی۔ پس ایسی حالت میں انہوں نے اس سے وہ چیز مانگی جس چیز کا خود اس نے ان سے مطالبہ کیا تھا۔ اور اس چیز

سے پیچھے ہٹ گئے جو وہ خود انہیں نہیں دینا چاہتا تھا۔ ذاتِ باری کے متعلق انہوں نے وہی معرفت حاصل کی جو خود اس نے انہیں عطا کی، نہ کہ جو ان کے پاس انفرادی حالت میں موجود تھی۔ چنانچہ ایسی حالت میں انہوں نے قوت کا مقام حاصل کیا۔ اور خدا تعالیٰ کے حقیقی قرب سے سرفراز ہوئے۔ اور اس کے پیشگاہ میں حاضر ہونے کی حقیقت کے مرتبہ بند کر دیا۔ حق تعالیٰ نے ان کی اس حالتِ انتقال پر اپنے آپ کو شاہد ٹھہرایا۔ اور اس انتقالِ حال کے طفیل اس کی ذات کے متعلق جتنا کچھ اور اک وہ حاصل کر سکتے تھے، انہوں نے کیا۔ اور اس نے ہر ایک کو اس کے اپنے اور اک و احساس تک ہی محدود رکھا۔ اور ہر ایک کی انفرادی صفت کو علیحدہ اور الگ رکھا۔ کوئی شک نہیں کہ حق تعالیٰ اپنی مخلوقات کی صفات سے نیز اس بات سے کہ اس کی خلق کسی معاملے میں اس کے مشابہ و مماثل ہو، بہت ہی ارفع اور بلند تر ہے!

۸۔ اَلْوَہِیَّتِ کے بارے میں

حضرت جنید قدس اللہ روحہ کی گفتگو

ابو القاسم جنید رحمہ اللہ نے فرمایا: حق تعالیٰ اپنے منتخب بندوں کے ساتھ خلوت میں تھا۔ اور اس کی اَلْوَہِیَّتِ انہی کے لیے خاص تھی۔ اس کی طرف سے اپنی خدائی کا پہلا اظہار اس وقت ہوا جبکہ اس نے انہیں اس بات کے شواہد

بہم پہنچائے کہ پہلے وہ ایک عام حالت میں تھے۔ لیکن اس نے انہیں اس حالت سے نکال کر الوہیت کی پہلی منزل میں لا داخل کیا۔ اس نے ازلت (Timelessness) کو پیدا کیا، جو ہمیشہ قائم رہنے والی ہے، اور تا ابد باقی رہے گی۔ جس کی کوئی انتہا اور آخر نہیں ہے پھر اس نے اس کے بعد ایک دوسرے شاہد کا اضافہ کیا۔ اور وہ تھا اس کی عزت و شان، اس کی سرمدی و افتخار اس کے غلبہ و قہر اس کی رفعت شان، اقتدار اعلیٰ، قوت و شوکت، فخر و کبریا، اور جبروت کا۔ اور ان جملہ صفات کے باعث وہ اس تمام کائنات میں الگ اور منفرد ہو گیا، اور اس کی عظمت کی بلندی اور شان کا کوئی ٹھکانا ہی نہ رہا۔ پس وہ ذات حق، حق و انصاف کے قیام کی خاطر قائم، اور حق کے ساتھ فیصلہ کرنے کی خاطر حکمراں ہے۔ اور اپنی جبروت میں وہ تنہا اور فرد، اور پوری طرح مستحکم ہے۔ اور یہ پہلی علامت ہے اس شخص کے معاشے میں جسے وہ اپنے اس نام نامی والفرد الصمد کے غلبے کی کیفیت میں داخل کرتا ہے۔ اور اسے اپنی بارگاہ میں یاریاب کرتا ہے۔ اس حالت میں خدا تعالیٰ انہیں مزید بر صلا حجت بخشا ہے کہ وہ اس کی صفات میں سے ان صفات کی آگاہی حاصل کریں جو اس نے ان سے روک کر اپنی حفاظت میں چھپا کے رکھی تھیں۔ یہ صفات جن میں سے بعض کی طرف اور اشارہ ہوا، اور دوسری وہ جن کا ذکر نہیں کیا گیا۔ خدا تعالیٰ کے ساتھ اجتماع و افتراق کی کیفیت اس کے غشا کے مطابق اس طرح بیان کرتی ہیں کہ جتنا کچھ وہ ان میں سے ظاہر کرنا چاہتا ہے وہ ظاہر ہوتا ہے اور جتنا کچھ وہ چھپانا چاہتا ہے وہ غیبی ہوتا ہے۔ خدا تعالیٰ کے ان اسمائے حسنیٰ میں سے بعض بالکل واضح اور عین ہیں۔ ان کے معانی ظاہر ہیں۔ ان کی راہیں بہت

کشادہ اور بلند ہیں، ان کا حال ایسا ہے کہ جیسے کوئی اپنے ماحول میں آزادانہ چلتا پھرتا ہو۔ کچھ دوسرے اسماء ایسے ہیں کہ ان کے اندر اس کی صفات اوجھل رہتی ہیں۔ اور اس راز الوہیت میں جذب، جو اس نے مشاہدہ عام سے الگ اور مخفی، اور عام نگاہوں سے پوشیدہ کر رکھا ہے۔ دراصل ان صفات پر حقیقت الوہیت غالب آگئی ہے یہاں تک کہ اس نے ان پر غلبہ کامل حاصل کر کے انہیں گویا معدوم کر دیا۔

پھر اس حقیقت الوہیت کی علامات میں فصل ہونے لگتا ہے لیکن وہ ایک دوسرے سے منقطع نہیں ہو جاتیں۔ جب یہ حقیقت ذات خداوندی میں متحد ہوتی ہے تو یہ غیر معمولی طویل و بلند، اپنے ظاہر میں بہت قوی شان، اور اپنے احکام و قوانین کے استحکام میں بہت ظفریاب ہوتی ہے۔ اور ہر قوت کے مقابلے میں قوی ہر فخر کے موقع پر منتفخ، اور ہر غلبے کے مقابلے میں غالب و قاهر ہوتی ہے۔ پس اس وقت کہاں کا وہ تصور کہاں ہوتا ہے جبکہ اس کہاں ہے؟ کا کوئی موقع اور محل ہی نہیں ہوتا۔ اور اس کی ازلیت کے دائم و ابدی ہوتے ہوئے یہ کہاں ہے؟ کہاں چلا جاتا ہے؟ اور وہ ہستی کہاں ہوتی ہے جس کے بارے میں کہاں ہے؟ کا تصور ہی نہیں کیا جاسکتا۔ اور نہ اس کی ذات میں، بسبب اس کے الوہیت میں فرد ہونے کے اس کہاں ہے؟ کی کارفرمائی ہوتی ہے۔ یہ وہ چند امور ہیں جن کی طرف حق تعالیٰ نے اپنے اہم جمع میں اشارہ کیا ہے۔ پھر وہ اپنے ان خاص بندوں کے اندر ایک کیفیت پیدا کرتا ہے جس سے ان کو وہ متوقع نگاہ میسر آتی ہے، جس کی بدولت وہ اس ذات حق کے روبرو آنے کے قابل ہو سکتے ہیں، اُس ہستی کے روبرو جس کی صفت اپنے منفرد اسم اور اپنے خاص و مجرد علم کے ساتھ اور پر بیان ہوتی۔

یہ اشارے ہیں ان چند امور کی طرف جن کی حقیقت اس سے زیادہ شرح بیان نہیں ہو سکتی پھر اس طرح کے اشاروں کا فہم اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتا جب تک کہ انسان خود اس حالت اور کیفیت میں سے نہ گزرا ہو جس کی صفت اوپر بیان ہوئی ہے۔ میں نے واصل اس بیان میں بہت سی چیزوں کو مخفی رکھا ہے، اور ان کے بارے میں زیادہ وضاحت نہیں کی۔ پس تم ان اشارات کا مدعا اس ماخذ سے حاصل کرو جس کے ماسوا کوئی دوسرا ماخذ ان کے حاصل کرنے کا نہیں ہے۔ اور حق تعالیٰ کا اور اک اپنے آپ کے اور اک کے فوریتے کرو۔

حق تعالیٰ نے فصل و انقراق کے اسم — یعنی انسانی وجود کے علیحدگی کے تصور — میں ایک بات یہ رکھی ہے کہ اس سے اس نے بندوں کی اُس حالت کے اظہار کو روک دیا ہے جس کا لباس اس نے انہیں پہنایا ہے۔ لیکن جس حالت سے اس نے انہیں روکا ہے اس کے اظہار کا جامہ ان کو پہنا دیا ہے۔ چنانچہ وہ نقب بندے جن پر خدا تعالیٰ ان امور کا اظہار کرتا ہے خود اس کے مخفی رازوں کے شواہد بن جاتے ہیں۔ اور وہ جب بھی انہیں یہ موقع دیتا ہے کہ ان پر ظاہر ہو، اور وہ اس کا مشاہدہ کریں، تو جو شخص بھی اس روحانی منزلت کو پالیتا ہے حق تعالیٰ اسے دوسروں سے پوشیدہ و مخفی کر دیتا ہے۔ اور وہ لوگ اس کے ظہور کی وہی علامات و شواہد دیکھ سکتے ہیں جنہیں وہ ان کے سامنے بے نقاب کرتا ہے۔ پھر قبل اس سے کہ وہ ان کو پردہ غیب کے پیچھے لے جا کر انہیں اپنی وہ صفات دکھائے جو ان کے لیے مہربی ہیں، اپنی بعض دوسری صفات میں وہ ان کے سامنے آجاتا ہے۔ اور اُس کا اس طرح سامنے آنا ایک جھجک اور احتراز کی کیفیت میں ہوتا ہے جو اسے اپنے مخفی

پہلوں کو ان پر نمایاں کرتے ہوئے محسوس ہوتی ہے۔ پھر وہ ان پر اپنی جود و سخا کے دلائل اور اپنے پہلے سے منقرض شدہ لطف و کرم کی علامات کا اظہار کرتا ہے اور انہیں اپنے خلوص و وفا کی منزل پر پہنچ جانے کا شرعہ سناتا ہے اور بتاتا ہے کہ انہوں نے بسبب اپنے خلوص اور پاکیزہ نفسی کی تکمیل کے، اور بطور وفا و اخلاص کے تحفہ و انعام کے، ہر محبوب و مطلوب و مرغوب چیز کو پایا۔

پھر جبکہ وہ اس مرتبہ و مقام کی حالت سکون و قرار میں ہوتے ہیں جس میں اس نے انہیں اتارا ہے، تو وہ ان پر اپنا لطف و کرم کرتا ہے، اور انہیں اس چیز کا شاہدہ کرتا ہے جو ان کے لیے پہلے غیب تھا جس منزل میں وہ انہیں لے آیا ہے اس میں ان کی دستگیری کرتا ہے اور ان سے وہ سارے انعامات و تحائف واپس لے لیتا ہے جو اس نے انہیں اولین منازل میں عنایت فرمائے تھے۔ اور ان کے لیے وہی مقام مخصوص و متعین کر دیتا ہے جہاں وہ چاہتا ہے کہ وہ پھنیں اور جس کے حصول کا وہ ان سے مطالبہ کرتا ہے۔ اور یہ مرحلہ ان پچھلے شواہد و دلائل سے کچھ مختلف واقع ہوا ہے۔

اگر تم ان لوگوں کو اُس حالت میں دیکھو جبکہ خدا تعالیٰ ان پر اپنی تجلی ڈال رہا ہوتا ہے، اور اُس وجود میں جس میں اُس نے انہیں منتقل کیا ہو تب سے تو انہیں وہ یوں دکھائی دیں جیسے وہ کچھ اسیروں و مجبور لوگوں کی پرچھانیاں ہوں۔ یا عالم ملکوت میں پہنچی ہوئی رحوں کے آثار باقیاتِ حقیقت و راصل یہ ہے کہ خدا تعالیٰ اپنی عزت و رفعت کی سلطنت میں لے جا کر انہیں بالکل فنا کر دیتا ہے۔ اور اپنے آپ کو ان سے غائب کر کے انہیں ایک سخت آزمائش میں ڈال کر بالکل بیکان کر دیتا ہے جس کی

تاب نہ لاکر وہ چیخ اٹھتے ہیں اور کرب و الم کی شدت کے باعث وہ اس کی جناب میں شکوہ منج ہوتے ہیں۔ خدا ان کے انفس ان کے سینوں میں بند کر دیتا ہے۔ ان کی رُوحوں کو ان کے نفوس کے اندر مقید کر دیتا ہے۔ یہاں تک کہ ان کی زندگی کا سہا اب وجود خداوندی میں ہی محصور ہو جاتا، اور اسی کے اندر گردش کرتا ہے۔ اور وہ اسستی کے ساتھ مخد جو کہ ایک ہو جاتے ہیں۔ اور یہ علم توحید کا کچھ حصہ ہے جس کی طرف خاتسانِ خدا نے کچھ اشارے کیے ہیں !

سب تعریف اللہ تعالیٰ کو زیبا ہے، اور سلام و درود ہے اس کے نبی محمدؐ اس کی آل پر !

[اصل نسخہ عجی خط میں نہایت ناصح تھا۔ توقع ہے کہ مقابلہ کے لیے ہمیں ان شاء اللہ تعالیٰ ایک صبح نسخہ دستیاب ہو جائے گا]

۹۔ اخلاص اور صدق کے فرق کے بارے میں

امام ابو القاسم جنید بن محمد قدس اللہ روحہ و نور ضریحہ کی گفتگو

بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ الحمد للہ و سلام علی عبادہ الذین اصطفیٰ !

حضرت امام القاسم جنید قدس اللہ روحہ و نور ضریحہ نے فرمایا : اللہ تعالیٰ

تمہیں اپنا قرب عطا کرے، اور ہر آن تم پر اپنے احسانات میں اضافہ فرماتا چلا جائے۔ تمہیں اپنی رحمت کے پروں میں ٹھپا لے۔ اور تمہارا ٹھکانا اپنے اس جوار

میں بنائے جس میں اس نے اپنے بندگان خاص کو ٹھہرا رکھا ہے جن کی وہ گنجبانی فرماتا ہے۔ چنانچہ نہ کوئی ضرر پہنچانے والا ان تک پہنچتا ہے، نہ کوئی رہزن ان کا راستہ روکتا ہے۔ اور نہ کوئی شغل انہیں اس ذات سے غافل کرتا ہے۔ اور درود و سلام ہو اس کے نبی پر اور اس کے اہل بیت پر اور اصحاب پر!

بعد ازاں یہ کہ تم نے دریافت کیا ہے کہ اخلاص اور صدق کے درمیان کیا فرق ہے۔ تو سنو! صدق کے معنی یہ ہیں کہ انسان جب وہ عمل پورا کرے جو علم کی رہنمائی سے اس پر واجب ہوتا ہے، یعنی ظاہر میں اس کے احوال و معاملات کی جو حدود و مقررات لکھی ہیں ان کی پابندی کرے، تو اسے چاہیے کہ اپنے نفس کی خوب حفاظت اور نگرانی کرے۔ اس کے ساتھ ہر فعل کے شروع میں رضائے الہی ہی کی طلب ایک احسن طریقے پر کرے۔ پس صدق دراصل ارادہ عمل کی اصل صفت میں، ارادہ کی ابتدا میں ہی موجود ہوتا ہے۔ وہ یوں کہ جس عمل کی طرف تمہیں دعوت دی گئی ہے تمہیں چاہیے کہ اسے صیح ارادے کے ساتھ اسی طریقے پر سرانجام دو جس کی طرف حق تعالیٰ نے رہنمائی فرمائی ہے۔ اور نفس کی راحت طلبی سے اجتناب کر کے اس پر کمر بستہ ہو جاؤ۔ اور علم کو اپنے لیے نشان راہ بنا کر اس کے مطابق کام کرو۔ اور تاویل سے اپنا دامن پاک رکھو۔ پس صدق، اخلاص کی حقیقت کے موجود ہونے سے پہلے ہی موجود ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

يَسْأَلُ الصَّادِقِينَ (الاحزاب ۷۰) تاکہ وہ صادق لوگوں سے دریافت کرے

پھر جب ان کو حاضر کیا جائے گا، صدق کے ساتھ، تو وہ ان سے پوچھے گا کہ انہوں نے اپنے صدق کے ساتھ فی الحقیقت ارادہ کس چیز کا کیا تھا۔ اور اللہ تعالیٰ

نے ایک اور جگہ صادقین کا ذکر ایک دوسرے معنوں میں کیا ہے فرمایا:

هَذَا يَوْمُ يَتَّبِعُ الصَّادِقِينَ
یہ وہ دن ہے کہ آج اہل صدق کو ان کا
صَدَقْتُمْ وَالْمَاءُ ۱۱۹۰ صدق نفع پہنچائے گا۔

پہلی آیت میں "صدق" مخلوق ہی کی صفت ہے، اور ان کے اور اخلاص کے
درمیان ایک حد امتیاز ہے۔ اس لیے کہ مخلوق کی صفت میں اخلاص دو جی حقائق
میں موجود ہوتا ہے: اعتقاد اور تہیت کی حالت میں، اور فعل و عمل کی حالت میں۔
پس ایک صادق کی صفت میں اخلاص اس کے عقیدے میں موجود ہوتا ہے اور
صدق کی نوعیت کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ اخلاص ایک
خالصہ و جدائی چیز ہے جس کا تعلق انسان کے باطن سے ہوتا ہے، اور جب اپنے
جوارج سے کوئی فعل کرنے لگتا ہے تو اس کو اشیاء کے عواقب و نتائج کا پورا
علم ہوتا ہے۔ اور جب وہ اپنے افعال کو ایسی چیزوں سے پاک کر لیتا ہے جو
اخلاص کے مخالف و متضاد ہوں، تو وہ مخلص کہلاتا ہے۔ پس اخلاص کی ابتدا
یہ ہے کہ اپنے ارادے میں اللہ تعالیٰ کو ہی خاص کرے۔ دوسرے یہ کہ اپنے
فعل کو ہر آفت سے محفوظ رکھے پس وہ صدق جو مخلوق کے نزدیک صدق ہے
اس میں اور اخلاص میں فرق ہے۔ اور یہ دو الگ الگ چیزیں ہیں۔ اور وہ صدق
جو خدا تعالیٰ کے ہاں صدق ہے ہمیشہ اخلاص ہی کے ساتھ متصل ہوتا ہے پس
سے الگ نہیں ہوتا۔ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ فلاں شخص صادق ہے۔ اس لیے کہ اس
میں صفات علم موجود ہیں اور وہ اس کی خاطر سعی و کوشش بھی کرتا ہے۔ لیکن یہ
نہیں کہہ سکتے کہ وہ مخلص ہے اس لیے کہ مخلوق کو اس کے اخلاص کا کوئی علم نہیں

رسائل

ہو سکتا۔ پس صدق صادق کی صفت میں دیکھا جاسکتا ہے لیکن اخلاص اس کی ظاہری صفت میں نمایاں نہیں ہوتا۔ ایک صادق کو صادق اسی لیے کہا جاتا ہے کہ اس میں یہ صفت بدرجہ اتم موجود ہوتی ہے ہم اس کے ظاہری علامات دیکھ کر بھی اسے صادق کہہ سکتے ہیں۔ اس کے ساتھ اگرچہ اخلاص کی جڑیں بھی اس کے پلن میں ضرور موجود ہوتی ہیں۔ اور اسے اشیاء کے عواقب کا بھی علم ہوتا ہے۔ وہ ان میں سے وہی اشیاء قبل کرتا ہے جو اس کے مقصد و تدبیر کے موافق ہوں، اور جو چیز اس کے علم ظاہر کے خلاف ہوتی ہے اسے روک دیتا ہے۔ پس اخلاص کا مترادف صدق سے اس وجہ سے بلند تر ہے کہ اخلاص میں علم کی فراوانی اور زیادتی ہوتی ہے۔ اور اس کے ساتھ یہ قوت بھی ہوتی ہے کہ دشمن کی طرف سے جو وسوسہ بھی دل میں ڈالا جائے انسان اسے روک دے، اس لیے کہ اس حالت میں اس کا قلب صاف و شفاف ہوتا ہے۔ چنانچہ اخلاص سے بلند تر اور کوئی چیز نہیں ہے۔ اور ایک عہد کی حیثیت میں انسان کی عبودیت کا آخری مقصد اخلاص ہی ہے اس سے ماوراء کوئی چیز نہیں خدا تعالیٰ ایک موقع پر فرماتا ہے:

يَسْأَلُ الصَّادِقِينَ عَنْ

صِدْقِهِمْ (الاحزاب: ۸) تاکہ وہ صادق لوگوں سے ان کے صدق کے بارے میں دریافت کرے۔

لیکن یہ نہیں فرمایا یَسْأَلُ الْمُخْلِصِينَ عَنْ اخْلَاصِهِمْ تاکہ وہ اہل اخلاص سے ان کے اخلاص کے بارے میں پوچھ گچھ کرے، اس لیے کہ اخلاص ہی وہ انتہا ہے جو خدا تعالیٰ اپنی مخلوق میں بسبب ان کی عبودیت کے دیکھنا چاہتا ہے پس

اخلاص کا تمام صدق سے اونچا ہے۔ اور صدق اخلاص سے کمتر ہے۔

صدق تین چیزوں میں ہوتا ہے: ایک یہ کہ انسان اپنی زبان سے صادق ہو اور ہمیشہ سچی بات کہے۔ چاہے وہ اس کے حق میں پرتی ہو یا اس کے خلاف! اور تاویل و ضرب کاری کا راستہ اختیار نہ کرے۔ دوسرے یہ کہ وہ اپنے فعل میں صادق ہو اور اس کی خاطر جدوجہد کرنے میں اپنی طرف سے کوئی دقیقہ اٹھا نہ رکھے۔ اور راحت اور آرام طلبی سے بالکل قطع تعلق کرے۔ تیسرے یہ کہ وہ دل سے صادق ہو جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اپنے فعل میں خدا تعالیٰ کی رضا کو ہی اپنا مقصد بنا لے۔ پس جب یہ خصلتیں اس کے اندر موجود ہوں گی تو وہ صادق کہلائے گا۔ نیز یہ کہ صدق ایک صادق شخص کے ساتھ ہر حال میں موجود رہتا ہے اور کبھی حال میں بھی اس سے الگ نہیں ہو سکتا۔ پس نے اس مکتوب کے شروع میں ایک جملے کی تفسیر میں یہی کچھ بتانے کی کوشش کی ہے۔ پس صدق تو دع میں ہوتا ہے زہد میں ہوتا ہے، نیز توکل، رضا، محبت، شوق، اور اہل اسلام کی توحید میں ہوتا ہے۔ اسی طرح صدق مرید اور مرشد کے صفات میں بھی ہوتا ہے۔ اور ذکر کرتے والے اور ذکر کیے جانے والے کے صفات میں بھی! روحانی تجربے کے یہ تمام مدارج صدق ہی کی شہادت دیتے ہیں۔

اور اخلاص کے معنی یہ ہیں کہ انسان اپنی نیت اللہ تعالیٰ کے لیے خاص کرے اور محض اسی کی رضا کا طالب ہو، اور اس صورت حال کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی عقل ہشیام کی مانند ازلی سے آگاہ ہو، اور امور و معاملات کے رنگ و بون کی کیفیت اس پر اچھی طرح عیاں ہو۔ چنانچہ جو چیز اس کے مقصد کی سچائی اور درست

کے ساتھ مطابقت رکھتی ہو اسے قبول کرے، اور جو اس کے خلاف ہو اسے رد کر دے۔ چاہے وہ اپنے نفس سے پیدا ہوئی ہو یا کسی دشمن کی طرف سے۔ اس حالت میں اسے بعض اوقات یوں لگتا ہے کہ جیسے اس کی ذاتی بصیرت ختم ہو گئی ہے اور اس کی جگہ خدا تعالیٰ کی انعام کردہ ایک صفت نے لے لی ہے۔ ایک مخلص چونکہ خدا تعالیٰ کے اس احسان و اکرام کو پہچانتا ہے، اس لیے جب لوگ اس کی مذمت کرتے ہیں تو وہ اپنے دل میں بالکل مطمئن رہتا ہے لیکن جب وہ اس کی تعریف کرنے لگتے ہیں تو وہ دل میں کراہت سی محسوس کرتا ہے، اور اسے یہ اندیشہ رہتا ہے کہ کہیں وہ معرفت احسان الہی اس سے سلب نہ ہو جائے۔ اس کی وجہ یہ کہ وہ جب اپنے اخلاص کی روحانی حالت میں ہوتا ہے تو اس کی نگاہیں مخلوق کی طرف نہیں رہتیں۔ اور یہ وہ علم و عرفان ہے جو ایک مخلص کی بصیرت کے سامنے لیکن عام لوگوں کی بصیرت سے اوچل ہوتا ہے۔

پس صدق اور اخلاص ایک مخلص انسان کی ذات ہی میں اکٹھے ہوتے ہیں۔ لیکن محض صدق صرف صادق کے ساتھ ہی مخصوص رہتا ہے اور اخلاص کا بہت ابتدائی حصہ اس کے ساتھ شامل ہوتا ہے پس جو لوگ اپنے آپ کو عبودیت کے ساتھ متصف کرتے ہیں، ان کا بلند ترین وصف یہی اخلاص ہے۔

اور ایک صادق جو اپنے صدق میں کامل ہو، ہو سکتا ہے کہ خدا تعالیٰ اسے اخلاص کی نعمت بھی بخش دے۔ اسی طرح ایک مخلص جو اپنے اخلاص میں تیار ہو ہو سکتا ہے کہ خدا تعالیٰ اسے کفایہ کی صفت سے نوازے، تاکہ وہ اپنی بصیرت خدا تعالیٰ کی جانب مرکز کر دے۔ اور ایک ایسا انسان جسے خدا نے اپنی بصیرت

عطا کی ہو، ہو سکتا ہے خدا تعالیٰ اپنی اختیاط سے اس کی مدد فرمائے یعنی اس کی ہر اس چیز سے جس سے فساد کا خطرہ ہو سکتا ہے، حفاظت اور نگہبانی کرے!

اس آخری مرحلے پر خدا تعالیٰ پوری طرح اپنے بندے پر چھا جاتا ہے، اور عقل انسانی پر پورا غلبہ حاصل کر کے اس کی کشمکش کرنے والی انفرادیت کو ختم کر دیتا ہے جب خدا اس طرح اپنے بندے کو مخصوص کر کے اپنے حضور میں سمیٹ لیتا ہے تو وہ اب اس کی عبادت ایک علیحدہ نفس کی حالت میں نہیں کر سکتا۔ وہ خدائے عز و جل کے ساتھ متحدہ اور یکجا ہو کر اس کی عبادت میں داخل ہوتا ہے۔ اور یہ پہلا قدم ہے جہاں وہ خصوصی توحید کی حقیقت کا مشاہدہ کرتا ہے۔ وہ یوں کہ اشیاء کا مشاہدہ ختم ہو کر صرف ذاتِ حق تعالیٰ کا مشاہدہ باقی رہ جاتا ہے۔ اب اس کی زندگی کے حالات جس طرح بھی رونما ہوتے ہیں وہ اس کے مالک کی مثال کے مطابق ہوتے ہیں۔ اور ان حالات کی اپنی خارجی اور ظاہری صفات بالکل ختم ہو جاتی ہیں۔ جب انسان اس منزل کو پہنچ جاتا ہے تو وہ ایسے وجود کی صفت سے نکل جاتا ہے جو عقل اصطلاحوں میں بیان کی جاسکے۔ پس جب حقیقت توحید حاصل ہو گئی تو عوارض عقلی اب محض وسوس بن کے رہ گئے۔ جو اس قابل ہیں کہ نہ ذکر دیئے جاتیں۔ اس لیے کہ عقل انسان کی اس وقت تک نگر اس نہی جب تک کہ انسان بحیثیت ایک عبد کے عبودیت کی منزل میں تھا۔ لیکن جب ذاتِ خداوندی کے غلبہ و استیلاء کی حقیقت واقع ہو گئی تو اب وہ بندہ اپنی بندگی میں ایک اور ہی جنس بن جاتا ہے، اور اس کی پہلی جنس باقی نہیں رہتی۔ خارجی صفات کے اعتبار سے وہ موجود ہوتا ہے لیکن داخل

کیفیات میں وہ بالکل گم اور معدوم ہوتا ہے۔ گویا وہ بیک وقت موجود بھی ہوتا ہے اور غیر موجود بھی!

۱۔ توحید پر ایک اور باب

جان لو کہ خدائے عزوجل کی عبادت کا پہلا درجہ اس کی معرفت ہے اور اس کی اصل معرفت اس کی توحید ہے۔ اور اس کی توحید قائم ہوتی ہے اس سے صفات کی نفی کرنے سے یعنی اس امر کی نفی کرنے سے کہ وہ کیسا ہے؟ کس حیثیت میں ہے؟ کہاں ہے؟ اسی توحید کے ذریعے انسان ذات خداوندی تک راہ پاسکتا ہے۔ اور اس تک راہ پانے اور پہنچنے کا دار و مدار دراصل اس کی بخشی ہوئی توفیق پر ہوتا ہے۔ چنانچہ اسی کی توفیق سے انسان اس کی توحید پر قائم رہ سکتا ہے، اور اس کی توحید سے ہی دراصل اس کی تصدیق ہوتی ہے۔ اور اس کی تصدیق سے اس کی اصل حقیقت تک انسان کی رسائی ہوتی ہے اور اس کی اصل حقیقت واضح ہونے سے ہی اس کی حقیقی معرفت حاصل ہوتی ہے۔ اور جب اس کی پوری معرفت حاصل ہوگئی تو انسان اس کی دعوت پر لبیک کہہ سکتا ہے۔ اور جب اس نے اس کی دعوت پر لبیک کہہ دیا تو اس کا اس سے اتصال واقع ہو گیا۔ اتصال ہوتے ہی ذات حق کی توحید و تمہید کا حلہ آتا ہے اور اس توحید و تمہید سے حیرت کی کیفیت طاری ہوتی ہے۔ حیرت کی کیفیت کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ توحید و تمہید کی یہ صلاحیت اس میں ختم ہو جاتی

ہے۔ اور اس کے ختم ہونے سے قوت و صفت و بیاں بھی اس میں باقی نہیں رہتی اور جب انسان میں قوت و صفت و بیاں باقی رہے تو وہ ایسی حالت میں داخل ہو جاتا ہے جہاں اس کا وجود صرف خدا تعالیٰ کے لیے ہوتا ہے۔ اور خدا تعالیٰ کی خاطر اس وجود کی منزل سے وہ حقیقت شہر کی منزل میں داخل ہوتا ہے۔ اور ساتھ ہی اپنے وجود سے خارج ہو جاتا ہے۔ اور اس کے وجود کے اس طرح گم ہو جانے سے اس کا روحانی وجود صفا و مجلہ ہو جاتا ہے۔ کامل لطافت کی اس حالت میں وہ اپنی ذاتی صفات بالکل گم کر دیتا ہے۔ اور اس گمشدگی صفا کے باعث وہ وجود خداوندی میں پوری طرح مدغم ہو جاتا ہے۔ اور ذات خداوندی میں مدغم اور متصل ہو جانے کے سبب وہ اپنے آپ سے بالکل گم ہو جاتا ہے اس طرح جب وہ اپنے آپ سے گم ہوتا ہے تو پیشگاہ خداوندی میں کلیتہً حاضر ہوتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں وہ بیک وقت حاضر بھی ہوتا ہے اور غائب بھی۔ وہ اس جگہ ہوتا ہے جہاں وہ پہلے نہیں تھا۔ اور اس جگہ موجود نہیں ہوتا جہاں کہ وہ پہلے تھا۔ پھر جب اس کا وجود نہیں رہتا تو وہاں موجود ہوتا ہے جہاں کہ وہ قبل از آفرینش، تھا۔ وہ اپنے آپ میں آ جاتا ہے بعد اس کے کہ وہ درحقیقت اپنے آپ میں نہیں تھا۔ اس مقام پر وہ اپنے آپ میں بھی موجود ہوتا ہے اور ذات خداوندی کے اندر بھی۔ حالانکہ اس سے پہلے وہ صرف ذات خداوندی میں موجود تھا۔ اپنے آپ میں نہیں، وہ اس لیے کہ اب وہ خلیۃ خداوندی کی سرشاری سے نکل کر حالت منور و ہوش کی حالت، کی شکل فضا میں آ جاتا ہے۔ اور اس کا مشاہدہ اسے واپس مل جاتا ہے۔ چنانچہ اب تمام چیزیں اپنی پہلی حالت پر آ جاتی ہیں اور

خود اس کو بھی اپنی پہلی صفات واپس مل جاتی ہیں۔ اس حالت فنا کے بعد اس کے اندر اس کی ذاتی صفات، اور اس دنیا میں اس کے اعمال و افعال موجود رہتے ہیں۔ اور روحانیت کے اس مقام بلند کی انتہا کو پہنچ جانے کے بعد جب وہ واپس آتا ہے تو اس کا عمل اہل دنیا کے لیے ایک لائق اتباع نمونہ ہوتا ہے۔

۱۱۔ ایک دوسرا مسئلہ

ایک ایسا شخص جسے معرفت الہی اپنی حقیقی صورت میں خیر آگئی اور اس علم کے مقتضیات بھی اس پر لازم ہو گئے۔ اور وہ عمل کے لیے پوری طرح کمر بستہ ہو گیا، وہ دیکھتا ہے کہ اس مطالبہ عمل کے بارے میں اس کی صفت انسانی اور معرفت الہی کے درمیان موافقت نہیں ہے تو وہ ان دونوں کے اختلاف کی تلافی اپنی حاضری باشی، توجہ اور آمادگی سے کرتا ہے۔ وہ جانتا ہے کہ اس حضوری توجہ اور آمادگی کے ساتھ حق تعالیٰ کی طرف رجوع کرنے کا مقصد کیا ہوتا ہے چنانچہ اس حال میں اس پر غایت درجہ انکساری، تواضع، کمتری، اور حقیریت، احتیاج اور قلتِ سوال کی کیفیت طاری ہو جاتی ہے جو اس پر سے معرفت الہی کا بوجھ ہٹا کر دیتی ہے۔ چنانچہ جب علم ثانی کی منزل اس کے سامنے آتی ہے تو وہ اپنے آپ کو موجود پاتا ہے۔ اور اس کی صفات اب اس علم ثانی کے مطابق عمل کرنے کے لیے تیار ہوتی ہیں وہ اب علم اول کی حقیقت کو جس کی رُو سے وہ سب سے پہلے آمادہ بکار ہوتا تھا، اپنے سامنے موجود نہیں پاتا۔ اس لیے کہ اس علم اول کے

احکام کی شرائط اب اس کے لیے بہت ثقیل اور بوجھل بن جاتی ہیں پس جب دونوں قسم کے علم اکٹھے ہونے لگتے ہیں تو وہ علم ثانی کی حقیقت کے وجود اور علم اول کی حقیقت کے فقدان کا ادراک حاصل کرتا ہے۔ اور اس طرح اسے اہل اور حقیقی آزمائش کے واقعہ ہو جانے کا علم حاصل ہوتا ہے۔ اور وہ کئی نگرانی کا باہم تلخ نوش کرتا ہے جس کا مقصد یہ دیکھنا ہوتا ہے کہ اس کے اندر کون کون سی صفات باقی رہ گئی ہیں۔ اور اس کی طبیعت اور مزاج میں کیا کیا چیزیں ابھی تک پوشیدہ ہیں۔ وہ رفتہ رفتہ حقیقت توحید کی کھلی اور روشن فضا کی طرف بڑھتا ہے۔ اور جوں جوں اس کی صفات اس نئی حالت کے ساتھ موافقت کرنے لگتی ہیں، اور اس کی طبیعت میں اس نئی حالت کی قدرت کا احساس پیدا ہونے لگتا ہے، اس پر آزمائش کی سختیاں بھی بند ریج کم ہونے لگتی ہیں۔ اس مرحلے پر وہ اپنی صفات انسانی از قسم خواہشات نفس وغیرہ سے نکل کر ایسے مقام پر پہنچ جاتا ہے جہاں اس کی خواہشات کے بالکل معدوم ہو جانے سے اس کی صفات پر صفاء و پاکیزگی کا حکم واقع ہوتا ہے۔ چنانچہ وہ زندگی کے واقعات و حوادث، اور استیائے عالم کی توجہوں میں سے اپنے لیے ذات حق کی طرف ہی اشارہ پاتا ہے۔ اس لیے کہ درمیانی واسطے ختم ہو جاتے ہیں، اور اس کی قوت فیصلہ و تمیز اس کی لطافت و عدان اور پاکیزگی صفات کے ساتھ منطبق ہو جاتی ہے۔

۱۲۔ ایک دوسرا مسئلہ

خوف سے میرے اندر انقباض پیدا ہوتا ہے، اور امید کی حالت میں میں انبساط محسوس کرتا ہوں حقیقت مجھے اپنے رب کے ساتھ مجتمع کرتی ہے لیکن حق تعالیٰ اس ظاہر کی رسمی زندگی میں (مجھے علیحدہ رکھتا ہے جب وہ حالت خوف میں مجھے اپنے حضور میں سیٹھ دیتا ہے تو وہ مجھے اپنے آپ سے اس وجودِ سمیت فنا کر دیتا ہے۔ اور خود مجھ سے (یعنی میرے ذیوی وجود سے) میری حفاظت کرتا ہے اور جب اس کی دلائی ہوئی امید کی وجہ سے میرے دل میں حالتِ انشراح پیدا ہوتی ہے تو وہ مجھے اس حالتِ فنا میں اپنے آپ کی طرح واپس لٹا دیتا ہے۔ اور مجھے اپنی حفاظت خود کرنے کا حکم دیتا ہے۔ وہ جب حقیقت کی رُو سے مجھے اپنے ساتھ متحد کرنا چاہتا ہے تو مجھے بلا کر اپنے حضور میں حاضر کر لیتا ہے۔ اور جب مجھے اس زندگی کی ظاہری رسم کی رُو سے الگ کر دینا چاہتا ہے تو وہ مجھے وہ چیز دکھاتا ہے جو میرا اصل وجود نہیں ہوتا۔ اور مجھ پر یوں چھایا جاتا ہے کہ میں اسے دیکھ نہیں سکتا۔ اور ان جملہ حالات میں وہ مجھے حرکت میں رکھتا ہے، ایک جگہ قائم نہیں کرتا۔ اور مجھے اپنی ذات کی نسبت حالتِ اجنبیت میں رکھتا ہے، مانوس نہیں بننے دیتا۔ اور جب اپنے آپ میں حاضر ہوتا ہوں تو اپنے ہی وجود کا نرا چمکتا ہوں۔ کاش وہ مجھے اپنے وجود سے کاٹ دے فنا کر کے میرے لیے ندرت کا سامان ہم پہنچاتا۔ یا مجھے اپنے آپ سے غائب کر کے راحت بخشا، اور حالتِ فنا کا مشاہدہ کرانا بخشنا

میں واصل میری بقا ہے۔ اور اس حقیقی فنا کی حالت میں حق تعالیٰ میرے اندر فنا اور بقا کی دونوں حالتیں ختم کر دیتا ہے پس میں خقیقی فنا کی حالت میں نہ باقی ہوتا ہوں نہ نانی! اس لیے کہ جب میں اس حالت میں ہوتا ہوں تو بقا اور فنا کا اطلاق میرے سوا کسی اور ذات پر ہوتا ہے!

۱۳۔ ایک اور مسئلہ

جان لو کہ خلق خدا کو راستہ دکھانے کے لیے حقیقت کا مشاہدہ اور مجاہدہ و ریاضت ضروری ہوتی ہے۔ اور اس راہ میں مختلف احوال و مراحل کی حدود قائم کرنے کے لیے ان احوال میں سے خود گزرناسی لازمی ہوتا ہے۔ تاکہ ایک حالت انسان کو دوسری حالت میں پہنچانی چلی جائے جتنی کہ اسے حقیقت عبودیت کی اس حالت میں پہنچا دے جو ظاہر میں بھی دیکھی جاسکتی ہے، اور جس میں وہ اپنا ارادہ و اختیار ترک کر کے خدا کے کاموں پر صبر و قناعت کا رویہ اختیار کر لیتا ہے۔ یہ ایسی حالت ہے کہ جس میں اسے خلق کے اندر قبول عام حاصل ہوتا ہے اس لیے کہ علم ظاہر کی صفات کی نشانیاں بھی اس میں واضح طور پر مجتمع نظر آتی ہیں پھر اس مقام کی حقیقت اسے مشاہدہ حق اور اس کے اشارات کے شعور و ادراک کی منزل کی طرف لے آتی ہے۔ اور اشیائے دنیا کو اس کی نظروں میں کچھ اور ہی رنگ دے دیتی ہے تاکہ وہ وہی چیز اپنے لیے پسند کرے جو خدا نے اس کے لیے منتخب کی ہے۔ یہ وہ مرحلہ ہے جہاں خلق خدا اس سے چھٹ جاتی ہے۔ اس لیے کہ اس کی

صفات اب ان کی نظروں میں ایک دوسرا رنگ اختیار کر لیتی ہیں، اور وہ اُن سے غائب رہنے لگتا ہے۔ یہ مقام دراصل اپنا ئے جانے کا ہے۔ خدا سے عزوجل نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے فرمایا تھا:

وَاصْطَلَيْتُكَ بِتَطْيِئِ (طہ ۱۴۱) میں نے تمہیں اپنا لیا ہے۔

خدا تعالیٰ کے ساتھ اس حالتِ رفاقت میں انسان کا دائرہ کار کہاں سے کہاں تک ہوتا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ خدا کی طرف سے شروع ہو کر خدا ہی پر ختم ہوتا ہے۔ انسان کا وجود اسی ذاتِ حق تعالیٰ کے لیے ہوتا ہے، اور اسی کے ساتھ متحد ہو کر وہ فنا ہو جاتا ہے۔ پھر اس کی حالت فنا بھی باقی رہتی ہے۔ اور یہ اس لیے کہ حق تعالیٰ کا اس کے وجود کے بارے میں ایک نشا ہوتا ہے جو وہ اسے واپس عام انسانوں میں بھیج کر پُرا کرتا ہے۔ چنانچہ وہ اسے عام لوگوں کی طرف اس حال میں واپس بھیجتا ہے کہ اس پر اس کی نعمتوں کا اظہار پوری طرح عیاں ہوتا ہے اس کے ساتھ اس پر حق تعالیٰ کا مزید عطا واکرام یہ ہوتا ہے کہ اس کی انفرادی صفات اسے واپس مل جاتی ہیں، تاکہ وہ عام لوگوں کو اپنی طرف کھینچ سکے!

۱۴۔ ایک اور مسئلہ

جان لو کہ تم ذاتِ خدا زندگی سے سبب اپنے وجود کے محبوب ہو۔ اور تم اُسے اپنے وجود کے ذریعے نہیں پا سکتے، بلکہ خود اُس کے ذریعے ہی اُس تک پہنچ سکتے ہو۔ وہ اس لیے کہ جب اس نے تمہیں اپنے اتصال کی کیفیت کا مشاہدہ کرایا، تو اس نے

تمہیں اپنی طلب کی طرف دعوت دی، اور تم نے اس کی طلب شروع کر دی پس کیفیت اتصال تمہاری نظروں کے سامنے تھی جبکہ تم اس کی طلب کی حالت میں سے گزر رہے تھے اور اپنے مطلوب کو پانے کی خاطر مجاہدہ کر رہے تھے۔ اور باوجود اس کے کہ تم حالت طلب میں اس کی تلاش اور جستجو میں تھے، اور اس کے ضرورت مند تھے، پھر بھی تم اس سے مجرب ہی تھے۔ پس حالت طلب میں تمہارا اصل سہارا اور بھروسہ یہی ہے کہ تمہاری طلب میں جوش و خروش ہو۔ اور اس طلب و جستجو کی جو معرفت اور آگہی اس نے تمہارے لیے پسند کی ہے تم اس کے حقوق ادا کرو اور اس ضمن میں اس نے تم پر جو شرائط عائد کی ہیں انہیں پورا کرو۔ اور ان امور کا خیال رکھو جو وہ خود تمہارے لیے چاہتا ہے کہ پیش نظر رکھی جائیں۔ اس نے تمہیں تمہارے وجود سے نکال کر اپنی حفاظت میں لے لیا۔ پس اب وہ تمہیں فنا کی حالت میں تمہارے بقا کی طرف لے چلے گا۔ تاکہ تم اپنے مقصود کو پہنچ سکو۔ اس طرح ایک موقع ذاتِ خداوندی کے بقا کے فضیل باقی رہتا ہے۔ اور اس کی اپنی توحید اس ذاتِ واحد کی بقا کے سبب قائم رہتی ہے۔ اگرچہ توجہ خود فنا ہو جاتا ہے پس اس وقت تم تم ہی ہوتے ہو، جبکہ اس سے پہلے تم بغیر اپنی اصل حقیقت کے تھے۔ اور اس طرح تم حالتِ فنا میں ہو کر ہونے بھی باقی رہتے ہو۔ اور فنا میں قسم کا ہوتا ہے :

پہلی قسم کا فنا یہ ہے کہ تم اپنی صفات، اخلاق، اور مزاج کی قید سے آزاد ہو جاؤ، اور اس حالت پر اپنے اعمال سے دلائل ہم پہنچاؤ۔ وہ یوں کہ تم خوب محنت و ریاضت کرو، اور اپنے نفس کی خرابیہات کے خلاف عمل کرو۔ جو کچھ تمہارا نفس چاہتا ہے اس کی بجائے اسے وہ چیز و جس سے وہ نفرت کرتا ہے۔

دوسری قسم کا فانیہ ہے کہ تم اپنے عقیدہ نفس سے بالکل دستبردار ہو جاؤ یہاں تک کہ طاعت میں جو لذت ایک عابد و زاہد کو ملتی ہے اس کا احساس بھی تم سے جاتا رہے تم خود اسی کے اور صرف اسی کے ہو جاؤ تمہارے اور ذات حق کے درمیان کوئی واسطہ ہی باقی نہ رہے۔

اور تیسری قسم کا فانیہ ہے کہ تخلیقات ربانی کا تم پر اتنا غلبہ ہو جائے کہ تمہارے وجود مجرد کی حقیقت تمہاری آنکھوں سے اوجھل ہو جائے ایسی حالت میں تم ایک ایسا وجود فانی ہو جاؤ گے جو وجود ابدی کے ساتھ متحد ہو کر خود بھی ابدی ہو گیا ہے۔ تمہارا وجود، وجود خداوندی کے سبب ہی ہو گا، اس لیے کہ تمہاری فناء متحقق ہو چکی تمہاری رسم (یعنی ظاہری شکل) باقی رہے گی۔ لیکن تمہارا نام اور تمہاری انفرادیت مٹ جائے گی!

۱۵۔ ایک اور مسئلہ

جان رکھو کہ لوگ تین قسم کے ہوا کرتے ہیں: ایک وہ جو ابھی طلب و جستجو میں ہیں، دوسرے وہ جو آستانہ الہی پر پہنچ کر انتظار میں کھڑے ہیں۔ تیسرے وہ جو اندرونی ہو چکے ہیں، اور پیش گاہ خداوندی میں حاضر ہیں۔
ربا وہ شخص جو خدا تعالیٰ کی جستجو میں ہے، تو وہ اس کی طلب میں علم ظاہری کی رہنمائی اور ہدایت کے تحت پیش قدمی کرتا ہے، اور اُس کے ساتھ اس کا معاملہ صرف ظاہر تک محدود ہوتا ہے۔

اور وہ شخص جو آستانہ الہی پہنچ کر انتظار میں کھڑا ہے، تو وہ اپنے باطن کے تصنیف کے ذریعہ خدا تعالیٰ سے آد قریب ہونے کے مواقع ڈھونڈتا ہے، اور اس صفائی و پاکیزگی میں اسے فرید قوت اور خوائد حاصل ہوتے ہیں۔ خدا تعالیٰ کے ساتھ اب اس کا معاملہ باطن کا معاملہ ہوتا ہے۔

اور وہ شخص جو اپنی اس تلاش و فکر میں آستانہ الہی کے اندر داخل ہو چکا ہے اور اس کی پیشگاہ میں حاضر ہے۔ اور اس کے ماسوا کائنات کی کرتی اور چیز اے و کماٹی نہیں دے رہی، تو وہ اس حالت میں دراصل اس کے اشارے کا منتظر ہے، اور جو ارشاد بھی بارگاہ الہی سے صادر ہوگا وہ اس کی تعمیل پر کمر بستہ ہے — اور یہ خدائے عزوجل کے متحد ہی کی صفت ہے۔

۱۶۔ ایک اور مسئلہ

جان لو کہ توحید لوگوں کے اندر چار درجوں میں پائی جاتی ہے۔ پہلا درجہ تو علم کی توحید کا ہے۔ دوسرے درجے میں وہ توحید آتی ہے جو ان لوگوں میں پائی جاتی ہے جو دین کے روایتی علم سے بہرہ ور ہیں۔ تیسرے اور چوتھے درجے کی توحید کا تجربہ ان خواص کو ہوتا ہے جنہیں معرفت حاصل ہوتی ہے جہاں تک ایک عام آدمی کی توحید کا تعلق ہے اس کا اظہار خدا کو واحد لا شریک قرار دینے، نیز بہت سے خداؤں، ساتھیوں، حریفوں، ہمسروں اور شہسبوں کا ابطال کرنے میں ہوتا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ”غیر خدا“ طاقتوں سے امید و خوف بھی

وابستہ رکھے جلتے ہیں۔ اس طرح کی توحید اپنے اندر ضرور ایک فائدہ اور اثر رکھتی ہے کہ اس میں انفرادی اختلاف بہر صورت قائم رہتا ہے۔

رہی ان لوگوں کی توحید جو علم ظاہر و باطنیہ مذہبی علم سے بیرون ہیں تو اس کا اظہار خدا تعالیٰ کی وحدانیت کے اقرار و نیز دوسرے خداؤں، شرکیوں، حریفوں، ہمسرین اور مشابہتوں کے رد و ابطال سے ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ جہاں تک ظاہری اعمال کا تعلق ہے ان میں ایجابی احکام کی بجا آوری کی باقی ہے اور منہی امور سے اجتناب کیا جاتا ہے۔ اور یہ سب کچھ نتیجہ ہوتا ہے اس طبقہ کی امیدوں، خواہشوں اور اندیشوں کی اس نوع کی توحید میں بھی ایک حد تک ضرور افادیت ہے۔ اس لیے کہ اس طرح خدا تعالیٰ کی وحدانیت کا علی الاطلاق ثبوت ہو گیا جاتا ہے۔

اس کے بعد توحید خاص کا وجہ ہے۔ اور اس کی پہلی صورت یہ ہے کہ خدا تعالیٰ کی وحدانیت کا انفرادی کیا جائے، اور ارباب و انداد، اور شاہ و اشکال کو نظر و شاہدہ سے ساقط کر دیا جائے۔ اور خدا کے حکم کو ظاہر اور باطن دونوں میں نافذ کیا جائے۔ اور خدا تعالیٰ کے، اسوا و سری ہستیوں سے امید اور خوف کے جذبات کو بالکل ختم کر دیا جائے۔ اور یہ سب کچھ نتیجہ ہو انسان کے اس تصور کا کہ حق تعالیٰ کی ذات ہر جگہ ہر آن اس کے ساتھ موجود ہے نیز یہ کہ حق تعالیٰ اسے پکارتا ہے۔ اور وہ اس کا جواب دیتا ہے۔

توحید خاص کی دوسری صورت یہ ہے کہ انسان اپنے وجود کے احساس سے یکسر غری ہو کر ایک خیالی وجود (شیخ) کی صورت میں حق تعالیٰ کے سامنے اس طرح نہج ہو کہ ان دونوں کے درمیان کوئی تیسری چیز شامل نہ ہو پھر جس جس طرح اس ذات

مطلق کی قدرت کا ملے کرتی ہے اس کی تدابیر اس خیالی وجود پر مختلف صورتوں میں اثر انداز ہوتی ہیں۔ اسے توحید ذات حق کے بحرِ نثار میں پوری طرح غرق کر دیتا ہے یہاں تک کہ یہ خیالی وجود اپنی ذات میں بالکل فنا ہو جاتا ہے۔ پھر نہ حق تعالیٰ کی ندا کا سوال باقی رہتا ہے اور نہ اس کی طرف سے اس ندا کے جواب کا۔ یہاں پہنچ کر اسے حق تعالیٰ کی وحدانیت کا کامل ادراک اُس کے قُرب کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے۔ اس حالت میں انسان کے اندر جس اور حرکت ختم ہو جاتی ہے اس لیے کہ جو چیز حق تعالیٰ نے اس سے طلب کی تھی وہ اس نے خود ہی اسے مہیا کر دی۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اس آخری درجے میں پہنچ کر ایک سالک اپنی اُس پہلی حالت میں آ جاتا ہے جہاں کہ وہ اس دنیا میں آنے سے پیشتر تھا۔ اور اس پر خدا تعالیٰ کا یہ ارشادِ دالالت کرتا ہے :

وَإِذَا أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي
آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ
وَأَشْهَدُهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ هَلْ
أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ ۚ

اور جب تمہارے پروردگار نے بنی آدم سے
یعنی ان کی پیٹھوں سے ان کی اولاد نکالی۔
اور انہیں خود ان کے اوپر گواہ بنایا۔
(اور ان سے پوچھا) کیا میں تمہارا پروردگار
نہیں ہوں؟ وہ کہنے لگے کیوں نہیں!

(الاعراف: ۱۷۲)

پس کون یہاں موجود تھا، اور اپنا الگ وجود رکھنے سے پہلے وہ کس طرف موجود
تھا۔ کیا خدا تعالیٰ کے استفسار کا جواب کسی شخص نے دیا تھا، سوائے ان پاکِ سادہ
طبیعت اور مقدس رُوحوں کے، جنہیں خدا تعالیٰ کی قدرت کا ملہ اور مشیتِ تامر نے
سامنے لاکھڑا کیا تھا؟

ہاں تو اب وہ ایسے مقام پر پہنچا ہے جہاں وہ آفرینش سے پہلے تھا۔ اور یہ ایک متحدہ کی حقیقت توحید کی آخری منزل ہے جس میں وہ انفرادیت گم کر دیتا ہے۔

۱۷۔ توحید کا آخری مسئلہ

حضرت جنید رحمہ اللہ سے کسی نے دریافت کیا: خدائے عزوجل کی معرفت کچھ واسے لوگوں کی عبادت کہاں جا کے ختم ہوتی ہے۔ جواب دیا: جہاں وہ اپنے نفوس پر فتیاب ہو جاتے ہیں۔ پھر فرمایا: خدا تعالیٰ ان لوگوں کے لیے جو عمل کرنے والوں کے رہنما ہوتے ہیں ان کے فرائض مقرر کر دیتا ہے پس یہ لوگ ایسی بات پر جا کے رکتے ہیں جو خدا کی طرف سے معین ہوتی ہے۔ اور اپنے آپ کی مزید پروا نہیں کرتے۔ اس مقام پر اللہ تعالیٰ ان کی جانب انبیاء کے دلوں میں بھی شوق و تحسین کے جذبات پیدا کر دیتا ہے۔ اور اولیاء سے بڑھ کر ان کے ساتھ اپنی نسبت قائم کرتا ہے۔ اس کے فرشتے ان کی تعریف بیان کرتے ہیں۔ اور وہ اپنی ہر چیز چھوڑ کر حق تعالیٰ کی عنایات، واکرامات پر قناعت کرتے ہیں۔ رہے ان کے سوا باقی لوگ تو وہ اپنی عام حالت کو کیفیت میں ہی محصور رہتے ہیں، اور خدا تعالیٰ کے ہاں انہیں جو کچھ مل سکتا ہے اُسے نظر انداز کیے رکھتے ہیں۔ پس اللہ تعالیٰ بھی ہر ایک کو اس کی اصل قدر و قیمت کی جگہ پر رکھتا ہے:

۱۸۔ ایک ایسے شخص کا طریقہ جو ذاتِ خداوندی

کا محتاج ہے

شیخ ابوالقاسم رحمہ اللہ سے کسی نے دریافت کیا کہ ایک ایسا شخص جس کو خدا تعالیٰ کا احتیاج ہو، اس کا طریقہ کیا ہوتا چاہیے؟ آپ نے جواب میں فرمایا: اس کا طریقہ یہ ہے کہ وہ تمام حالتوں میں خدا سے عزوجل کی رضا پر راضی ہو، اور سوائے اس کے کسی کے آگے سوال نہ کرے۔ پھر ان سے دریافت کیا گیا کہ خیر کا خیال کیا ہوتا ہے؟ کیا وہ ایک ہی چیز ہے یا زیادہ چیزیں ہیں۔ جواب دیا: کلمات کی طرف بلانے والا خیال تین طرح واقع ہو سکتا ہے۔ ایک ترشیفانی خیال جس کا باعث شیطان کا دوسرہ ہوتا ہے۔ دوسرے نفسانی خیال جس کا باعث شہوت نفس اور راحتِ ظلمی ہوتی ہے، اور تیسرے ربانی خیال جس کا باعث توفیقِ الہی ہوتا کرتی ہے۔ طاعت کی طرف بلانے میں یہ تینوں قسم کے خیالات آپس میں گڈمڈ ہو جاتے ہیں، اور ٹھیک عمل کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ان کے درمیان تمیز کی جائے جس طرح کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من فتح له باب من الخير جس کسی پر خیر کا دروازہ وا کیا جائے تو
فيلتحمه۔۔۔ اسے اس موقع سے فائدہ اٹھانا چاہیے۔

اور ساتھ ہی یہ بھی ضروری ہے کہ دوسرے دو غلط قسم کے خیالوں کو روک دیا جائے۔ شیطانِ خیال کے متعلق قرآن کریم میں ارشاد ہوتا ہے:

اِنَّ الَّذِيْنَ اٰتَمَوْا اِذَا مَسَّهُمْ
طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا
فَاِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ۔

جو لوگ پرہیزگار ہیں جب ان کو شیطان
کی طرف سے کوئی دوسرا پیدا ہوتا ہے
تو وہ چونک پڑتے ہیں اور دل کی
آنکھیں کھول کر دیکھنے لگتے ہیں۔

(الاعراف: ۲۰۱)

اور شہوانی خیال وہ ہے جو نفس انسانی میں وارد ہوتا ہے اور رسول خدا صلی
اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

صَحَّفَتِ النَّاسُ بِالشَّهَوَاتِ
جہنم شہوات ہی کے اندر گھری ہوئی
ہے۔

ان تمام اقسام کے خیالات کی اپنی اپنی علامات ہوتی ہیں جن سے وہ دوسرے
خیالات سے میٹر کیے جاسکتے ہیں۔

ربا نفسانی خیال تو اس کا باعث شہوت اور طلب راحت ہوتی ہے اور
شہوت کی ایک قسم زلفسانی ہے جیسا کہ جہاد و منزلت کی محبت، اور غیظ و غضب
کے اظہار سے، اور دشمن کو سرنگوں کرنے سے تسکین نفس حاصل ہونا وغیرہ اور دوسری
قسم جسمانی ہے جیسا کہ کھانے پینے جنس مخالف سے منتفع ہونے، لباس پہننے،
تفریح کرنے، اور اس طرح کی دوسری چیزوں کی خواہش کا دل میں موجود ہونا۔
اور نفس انسانی کا معاملہ یہ ہے کہ یہ لذت پہنچانے والی چیزیں جس قدر اس سے
دور ہوتی ہیں اور جنس اسے ان کی خواہش ہوتی ہے، اتنا ہی اسے ان کا احتیاج
اور ضرورت بھی ہوتی ہے۔ پس نفسانی خیال کی دو علامتیں ایسی ہیں جو ایک شاہد
عدل کی طرح اس کی نشاندہی کرتی، اور اسے دوسرے خیالات سے میٹر کرتی ہیں۔

ایک۔ کہ یہ خیال صرف اسی وقت پیدا ہوتا ہے جبکہ نفس انسانی کو ان لذت کی چیزوں میں سے کسی چیز کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر جب انسان صنعتِ مخافت کے ملاپ کی خواہش محسوس کرتا ہے تو اس کے دل میں شادی کرنے کا خیال پیدا ہوتا ہے۔ لیکن نفس انسانی اس خیال کو یوں بنا کر پیش کرتا ہے کہ گویا اس کا اصل مقصد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کی تعمیل ہے:

تناکھوا، تناسلوا، غانی
بکثرت نکاح کرو، اور اولاد پیدا کرو۔
مکاشرکہ الامم بدمالقیامۃ۔
میں قیامت کے روز تمام امتوں کے
مقابلے میں تمہاری اکثریت دیکھنا
پا بہتا ہوں

اور آپ کے اس ارشاد سے اجتناب، کہ جس میں آپ نے فرمایا: لارہبانۃ فی الاسلام داسلام میں رہبانیت نہیں ہے، یہی حالت طعام کی شدید خواہش کے وقت پیش آتی ہے۔ اور تمہارا نفس یہ کہہ کر روزہ ترک کرنے، اور لذتِ جنسیوں سے متنفع ہونے کی طرف بلاتا ہے کہ مسلسل روزہ رکھنے میں کمزوری کا خطرہ ہے جس کی وجہ سے تم طاعت و عبادت میں ویسا عمل نہیں کر سکو گے جو مطلوب ہے۔ اور اچھا لفظ دیکھنا کھانے سے انکار کرنے میں ایک مسلمان کی دل شکنی بھی ہو سکتی ہے جبکہ اس کھانے کی دعوت ایک مسلمان بھائی کی طرط سے ہوتی ہو۔ یا اہل خانہ کی دل شکنی ہو سکتی ہے جبکہ یہ کھانا تمہارے اپنے گھر میں تیار ہوا ہو۔ اور بعض اوقات تمہارا نفس تمہیں ایک اور شکل میں دھوکا دیتا ہے۔ وہ تمہارے کہتا ہے کہ ان کمزوریات کو ذرا دل کر کے نہیں اس خواہش کو توڑ ہی دینا چاہیے، تاکہ یہ تم پر سوار نہ رہے اور تمہاری

عبادت میں غفلت نہ ڈالے۔ یہی کیفیت باقی لذت پہنچانے والی چیزوں کے بارے میں واقع ہوتی ہے۔ یہ سب کچھ دراصل نفسِ انسانی کے دھوکے اور بناٹ میں ہیں۔

اسی طرح جب تم اپنے نفس پر عبادت کی مشقت ڈالتے ہو، اور باوجود اس کے نہ پاجننے کے اسے طاعت پر مجبور کرتے ہو تو وہ تمہارے لیے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ ممانعت سامنے لاتا ہے جو انہوں نے بہت زیادہ عبادت و ریاضت کرنے سے اور اپنے آپ کو تھکانے اور چور چور کرنے سے فرمائی ہے۔ مثلاً آپ کا یہ فرمان کہ اکلغوا من العمل ما تطیقون راتاً ہی عمل اپنے وقتے لگاؤ جو تمہاری طاقت میں ہو، یا مثلاً یہ فرمان کہ ان المہبت لا اودعنا قطع ولا ظہراً البقی رآن تھک سوار نہ تو اپنا سفر ہی پورا کرتا ہے، اور نہ اپنی سواری کی خیر مانتا ہے۔ اور اس کے باوجود بھی اگر تم اس پر زیادہ مشقت ڈاؤ اور اسے لڈاؤ سے دور رکھو تو یہ نہیں ایسے کاموں کی ترغیب دینے لگے گا جس میں خود اس کی ہلاکت ہوگی یا جو اسے ناکارہ کر کے رکھ دیں گے۔ یہ تم سے اعمالِ خیر کا ارتکاب کر کے تمہیں قتل یا حبس کی سزا سے دوچار کر دے گا۔ کیونکہ وہ یہ سمجھتا ہے کہ ان دونوں حالتوں (قتل یا حبس میں) وہ کم از کم محرومی کی اس بھیم اذیت و مشقت سے نجات پا جائے گا۔

پس اس باب میں دو دلیلوں میں سے ایک دلیل تو یہ ہے کہ نفسِ انسانی جب بھی راحت کی طلب کرتا ہے تو اس سے پہلے وہ کچھ مشقت اور تھکن سے گزر چکا ہوتا ہے۔ اور جب اس میں کسی چیز کی خواہش پیدا ہوتی ہے تو اس سے پہلے

اسے اس کی ضرورت کا احساس ہو چکا ہوتا ہے پس جب ان دونوں حالتوں میں یہ مقدمات پیش آچکے ہوں تو تم یقین کر لو کہ یہ خیال نفس کی طرف سے پیدا ہوتا ہے اور نفس کی ایک خاص ضرورت نے انسان میں اس چیز کی طلب کی تحریک پیدا کی ہے۔ مجموعی طور پر یوں سمجھنا چاہیے کہ ایک خیال لذت و شہوت کی خاطر ہو سکتا ہے یا پھر راحت کی طلب کے لیے۔ اس قسم کے خیال کے معاملے میں غالب حکم یہی ہے کہ یہ نفس کی طرف سے ہوتا ہے۔

اور دوسری دلیل یہ ہے کہ ایسے خیال میں ہمیشہ اصرار کی کیفیت ہوتی ہے اور یہ کبھی پیچھے نہیں ہٹتا۔ بلکہ انسان کے ساتھ چمٹ کے رہ جاتا ہے۔ تم اُسے اپنے نفس سے دور کرنے کی جتنی بھی کوشش کرو، اس کا احتجاج و اصرار بڑھتا ہی چلا جاتا ہے۔ اس معاملے میں نہ خدا کی پناہ کی طلب کوئی فائدہ دیتی ہے، نہ ڈراوے، نہ حکمی، اور ترغیب و تحرص ہی سے کوئی نتیجہ برآمد ہوتا ہے۔ وہ ہمیشہ اور ہر حال میں چسما رہتا ہے۔ پس یہ سب سے بڑا ثبوت ہے اس بات کا کہ خیال نفس کی طرف سے ہے۔ ایک نفسانی خیال کی حالت ہمیشہ ایک نیچے کی طرح ہوتی ہے کہ اسے کسی چیز سے منع کر دو تو وہ اور زیادہ اس پر مُصر ہوتا، اور ضد کرتا ہے۔

پس یہ دو قسم کی حالتیں نہایت تین دلیلیں ہیں، اور جب یہ دونوں اکٹھی ہو جائیں تو تمہیں علقاً شک نہیں کرنا چاہیے کہ جو خیال ان حالات میں پیدا ہوا ہے اس کا منبع نفس انسانی ہے۔

اس سورت میں اس کا علاج یوں ہو گا کہ تم اس کی شدت کے ساتھ مخالفت کرو اور نفس کو اور زیادہ محنت و ریاضت میں مبتلا کرو۔ جب اس خیال کا باعث

عبادت کی مشقت اور تسکین ہو تو تم اسے ہر آرام سے محروم کرو۔ بلکہ اس پر پہلے سے بھی زیادہ بوجھ ڈالو۔ تاکہ یہ اسے آئندہ اس قسم کے خیال کی تحریک کرنے سے روک دے۔ اور اگر وہ خیال شہوانی ہو تو اس کا علاج یہ ہے کہ جس چیز کی نفس کو طلب ہو اسے اس سے کلینڈہ محروم کرو۔ یا اس کے علاوہ کوئی دوسری مرغوب چیز بھی اس پر ممنوع کرو۔ تاکہ آئندہ وہ اس قسم کے خیال کی ترغیب نہ دے سکے۔

رہا شیطانی خیال تو اس کی بھی دو علامتیں ہیں: ایک یہ کہ نفس انسانی کو بسبب شہوت یا طلبِ راحت کے جس چیز کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ وہ اس ضرورت کو انسان کے اندر ایسے اوقات میں بیدار کرتا ہے جس میں وہ ان مرغوبات سے شاد کام ہونے کا عام طور پر عادی ہوتا ہے۔ چنانچہ ایک شیطانی خیال اور انسانی خیال میں فرق یہ ہے کہ انسانی خیال مستقل رہتا ہے اور کبھی جانے کا نام نہیں لیتا۔ لیکن شیطانی خیال کبھی چلا جاتا ہے اور کبھی پھر لوٹ آتا ہے۔ پس جب بھی انسان اپنی سستی اور کالہلی کی وجہ سے اس خیال سے غافل ہوتا ہے، تو یہ اس میں شہوت بیدار کر کے اس پر چھا جاتا ہے۔ اور نفس انسانی کے اندر اس شیطانی تنبیہ اور یاد دہانی کے سبب جو تحریک ہوتی ہے وہ اس تحریک سے یقیناً زیادہ قوی ہوتی ہے جو ایک انسانی خیال کی طرف سے ہوتی ہے۔ اس لیے کہ انسانی خیال صرف ضرورت اور احتیاج کے وقت ہی پیدا ہوتا ہے اور شیطانی خیال کسی وقت بھی پیدا ہو سکتا ہے۔ اور وہ پیدا ہوتے ہی انسان کی عقل پر تسلط اختیار کر لیتا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ انسانی خیال برابر ایک دھیمے انداز میں طبع انسانی کو شہوت

یادداشت کی ترغیب دیتا رہتا ہے۔ اور شیطان کا دوسرا اور اس کا انسان کے دل میں خیال ڈالنا ایسا ہے جیسا کہ ایک انسان دوسرے انسان سے رُو در رُو بات کرے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ اس حالت میں شیطان البتہ نظر نہیں آتا اور ایک انسان جب تمہارے دل میں کوئی خیال ڈالتا ہے تو وہ یا تو حائے گوش کے ذریعے (جبکہ وہ بات کر رہا ہو) یا کوئی آواز پیدا کر کے یا آنکھ سے (جب وہ اشارہ کر رہا ہو) یا حتیٰ کے ذریعے (جب وہ تمہیں لمس کر رہا ہو) ایسا کرتا ہے اور شیطان جب کوئی خیال تمہارے دل میں ڈالتا ہے تو وہ دل کے اندر در آنے اور اس میں تحریک پیدا کرنے سے ایسا کرتا ہے۔ وہ غیب کا علم تو نہیں جانتا لیکن وہ نفس کے اندر ان اخلاق کی راہ سے نفوذ کرتا ہے جو اس سے عموماً متاثر ہوتے ہیں۔ تو یہ فرق ہے ایک نفسانی، اور ایک شیطانی خیال کے درمیان!

ربانی خیال کی بھی دو علامتیں ہیں جن سے اس کی شناخت ہو سکتی ہے ایک جو مقدم ہے یہ ہے کہ شریعت اس خیال کے ساتھ متفق ہوتی ہے اور اس کی صحت کی شہادت دیتی ہے۔ دوسرے یہ کہ نفس انسانی اس خیال کو ابتداءً قبول کرنے میں کابلی دکھاتا ہے یہاں تک کہ اسے کسی طرح کی ترغیب حاصل ہوتی ہے۔ اور یہ خیال اس پر یکایک جبرم کر کے آتا ہے، اور شیطانی خیال کی طرح تدریجاً و تہیہ کے ساتھ نہیں آتا لیکن جہاں شیطانی خیال کو قبول کرنے میں نفس انسانی زیادہ غلبت پسند ہوتا ہے، اور بڑے شوق سے اس کے استقبال کو نکلتا ہے، وہاں اس ربانی خیال کے معاملے میں وہ سست اور کابلی ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ کہ شیطان نفس انسانی کے پاس اس کی مرغوبات، اور شہوت و راحت کی چیزوں کے

راستے سے آتا ہے۔ اور ربانی خیال تکلیف و مشقت کے راستے سے! چنانچہ جب یہ اس پر وارد ہوتا ہے تو نفس اس سے اسی طرح سے نفور ہوتا اور بھاگتا چاہتا ہے جس طرح وہ عمرنا تکلیفوں اور فتنہ داریوں سے جان چھڑانا چاہتا ہے۔

تو یہ فرق ہے شیطانی خیال اور ربانی خیال کے درمیان! پس جب تمہارے دل میں کوئی خیال آئے تو اسے ان تین کسوٹیوں پر جانچ کے دیکھو۔ اور ہر ایک حالت میں اس حالت کے دلائل و شواہد سے احتیاط کرو جن کی طرف ہم نے اوپر اشارہ کیا ہے۔ اس طرح تمہیں اس خیال کی صحیح تمیز حاصل ہو جائے گی اور جب یہ ہو جائے تو شیطانی اور نفسانی خیال کے دفعیۃً کے لیے وہی کارگر تدابیر اختیار کرو جو اوپر بیان ہوئی ہیں۔ ربانی خیال کی طرف رجوع کرو، اور شغل و شغب اور تضرع و اتانات سے پرہیز کرو۔ اس لیے کہ وقت ہمیشہ بہت قلیل ہوتا ہے اور ایک حالت زیادہ دیر تک باقی نہیں رہتی نیز نفس کی چکنی چٹری باتوں اور شہوانیہ کے دوسوسوں سے کامل اجتناب کرو۔ مثلاً وہ تم سے یہ کہے گا کہ عمل کا یہ راستہ تمہارے لیے بہت اچھا ہے، لیکن اسے فی الحال ملتوی کرو و تا کہ تم اسے ابتدا سے باقاعدہ طریق پر شروع کر سکو۔ اس کی ایک مثال یہ ہے کہ تمہارے دل میں ایک ایسے مہینے میں روزہ رکھنے کا خیال آئے گا جس کے منقطع شریعت نے ترغیب دینی ہے۔ یا کسی رات کو تمہارا ارادہ عبادت اور ذکر میں مشغول رہنے کا ہوگا تو تمہارا نفس تم سے کہے گا کہ پچھلے رات کو اٹھنے کا خیال فی الحال ترک کرو پہلے اول شب کی عبادت کو تکمیل تک پہنچا دو۔ یا اس مہینے کے بیچ میں روزہ رکھنے کا خیال چھوڑ دو۔ روزہ تو پورے مہینے کا رکھنا چاہیے، لیکن یہ دراصل دھوکا ہے

جس سے تمہارا نفس اس نیک عمل کی توفیق کا دروازہ تم پر بند کر دیتا ہے۔ اس لیے کہ یہ نیک خیال ہمیشہ نہیں رہتے۔ بلکہ جلد ہی بدل جاتے ہیں۔ اور شریعت کا نشانہ یہ ہے کہ جب بھی ربانی خیال دل میں آئے تو اس پر مضبوطی سے قائم ہو جانا چاہیے۔ اور اس پر عمل کرنا چاہیے۔ اس میں دو فائدے ہیں: ایک یہ کہ بعض لمحات بعض دوسرے لمحات سے بہتر اور کامل ہوتے ہیں۔ مثلاً وہ لمحات و اوقات جن کی بابت فرمایا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان میں گناہوں سے درگزر فرماتا ہے۔ اور اس کی رحمت و مغفرت اس کی مخلوق پر بارش کی طرح نازل ہوتی ہے۔ اور اس کی نظر فرمائش ان کی طرف بے حد و نہایت ہوتی ہے۔ دوسرے یہ کہ نفس انسانی اس بات کا عادی ہو جاتا ہے کہ جس وقت بھی کسی عمل کے بابرکت ہونے کی امید ہو، وہ احکام الہی کو بھالائے اور اطاعت و فرمانبرداری پر کمر بستہ ہو جائے۔ اور اس کا اثر یہ ہوتا ہے کہ اس میں سستی اور کمال ختم ہو جاتی ہے۔ وہ رحمت حق تعالیٰ کے عجوبوں کی زد میں ہوتا ہے۔ اور نفس کی یہ ریاضت اسے احکام کی بجا آوری کی مشق دینے میں بھی بہت مفید اور کارآمد ہوتی ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نیا و عظیم و خیر اور زیادہ حکمت والا ہے!

[طریقہ فقر کا باب ختم ہوا جو شیخ ابو القاسم جنید قدس اللہ روحہ و قدس روحہ کے ملفوظات میں نسخے سے ساری تعریف اللہ رب العالمین کے لیے ہے۔ اور درود و سلام ہونی اکرم۔ اور ان کی اکل اور ان کے اصحاب پر بہت بہت درود و سلام!]